

GRAMSCI Y ALTHUSSER

El marxismo hoy. La herencia de Gramsci y Althusser

Carlos Fernández Liria



Este libro pretende ensamblar las herencias de Althusser y Gramsci en un proyecto común: el de entender la persistencia del marxismo en la actualidad. No cabe duda de que un cierto marxismo fue derrotado y, de algún modo, sepultado para siempre en la historia del siglo pasado. Pero el siglo XXI asiste a un replanteamiento político en el que la obra de Marx sigue siendo una referencia imprescindible. En esta suerte de renacimiento, Gramsci es, sin duda, el autor más citado. La crisis económica ha desencadenado también una crisis cultural e ideológica, para cuya comprensión, el concepto gramsciano de «hegemonía» está resultando crucial. La intervención de Althusser, por su parte, inauguró la posibilidad de «rescatar a Marx del marxismo», de tal modo que, actualmente, se abren nuevas posibilidades de lectura, algunas muy insospechadas.

Manuel Cruz (Director de la colección)



Carlos Fernández Liria

Gramsci y Althusser

El marxismo hoy. La herencia de Gramsci y Althusser

Descubrir la Filosofía - 36

ePub r1.2

Titivillus 28.05.18

Carlos Fernández Liria, 2015
Ilustración de cubierta: Nacho García
Diseño de portada: Víctor Fernández y Natalia Sánchez
Diseño y maquetación: Kira Riera
Editor digital: Titivillus
Corrección de erratas: Chinasky
ePub base r1.2







Marx, Gramsci y Althusser en la actualidad

¿Marxismo y actualidad?

Hablar de marxismo y de actualidad puede parecer, incluso, contradictorio. En este libro se trata de explicar por qué no lo es, mostrando qué aspectos de la tradición marxista han quedado, sin duda, obsoletos y cuáles, en cambio, conservan su actualidad. Y conviene comenzar reparando en que, en este mundo vertiginoso donde todo caduca enseguida, hay algunas realidades que, desde los tiempos de Marx, no han cambiado tanto como a veces se quiere hacer creer. Se oye decir, por ejemplo, que ya no hay «obreros» y «capitalistas», sino «emprendedores». El discurso de las clases sociales que tanto caracterizara al marxismo ha sido superado, se dice, por el advenimiento de la economía del conocimiento, por el crecimiento del sector servicios, por los fondos de pensiones invertidos en bolsa y por tantas cosas más. En resumen, Marx estudió la sociedad moderna y hace ya bastante tiempo que vivimos en una cada vez más imprevisible posmodernidad.

Ahora bien, tanta inasible novedad se desvanece tan pronto como uno se pregunta, por poner un ejemplo, por la ropa que lleva encima. Algunas noticias de mayo de 2015 nos pueden servir para reflexionar un poco. En esos días, un importante periódico publicaba el siguiente reportaje: «Quién hace tu ropa: mujer joven, asiática, con un salario de 40 euros por 12 horas de

jornada». Valgan estas líneas como resumen del artículo: «La Coordinadora Estatal de Comercio Justo ha publicado un informe sobre la situación del sector textil en el mundo, un sector que esconde "situaciones de esclavitud moderna": las organizaciones denuncian que las grandes compañías de la moda siguen vulnerando los derechos laborales más elementales». Poco después, el mismo periódico publicaba el siguiente titular: «Ehsan Ullah Khan, el líder contra la esclavitud infantil que incomoda a las grandes multinacionales». A continuación, podía leerse la siguiente entradilla: «Este pakistaní asegura que el 100% de la producción de Zara en Asia se sustenta con mano de obra infantil». Las condiciones laborales de los que, así pues, parece que fabrican la ropa que probablemente llevamos puesta en estos momentos, eran descritas con las siguientes palabras: «Un menor que trabaja en una fábrica de Pakistán, de Camboya o de Bangladesh entra a las 4 de la mañana y sale a las 6 de la tarde. Las jornadas rondan entre las 10 y las 16 horas y el salario no supera los 2 euros al día. Las industrias de ropa, alfombras, fútbol o de material médico se sustentan con el trabajo de menores que son vendidos a las mafias o a las empresas por sus propios padres».

Leyendo a algunos autores posmodernos y a no pocos de nuestros intelectuales de moda, uno llegaría, en cambio, a pensar que nuestras camisas y nuestras faldas se han cosido a sí mismas en algún escaparate global. En este mundo ya no hay obreros, ni en general clases sociales ni, por supuesto, si fuera posible, debería haber sindicatos ni convenios colectivos. Las cosas aparecen y desaparecen en el mercado como por encanto. El caso es que esto fue lo que, precisamente, Marx llamó, hace ya dos siglos, el «fetichismo de la mercancía». Y en este caso, como en tantos otros, su análisis no solo sigue siendo acertado en la actualidad, sino que, más bien, se queda corto.

Rescatar a Marx del marxismo: Althusser y Gramsci

¿Por qué precisamente Althusser y Gramsci a la hora de hablar del marxismo actual? ¿Y por qué en este orden, primero Althusser y luego Gramsci? El principal motivo es que este último es, sin lugar a dudas, el autor marxista más citado y más influyente en los últimos tiempos. Creemos que esto es difícil de poner en duda. Pero algunos pensamos, también, que sin la intervención de Althusser —y de su famoso seminario «Lire *Le capital*»— la obra de Marx habría sido muy difícil de recuperar con un mínimo de rigor. El sentido de la contribución de Marx a la historia del pensamiento político y a la filosofía se habría extraviado en un embrollo ideológico en el que el mito y el dogma se impondrían sin remedio. Si así hubiera sido, el marxismo, al desaparecer su funcionalidad mitológica —ligada a movimientos políticos que cambiaron el curso de las cosas, pero que, en cualquier caso, ya han pasado a la historia—, habría perdido también toda vigencia y todo interés teórico. No ha sido así, sin embargo. Hay, ciertamente, una actualidad del marxismo. Y, desde luego, Gramsci se ha convertido en el epicentro de todo este fenómeno. Ahora bien, queremos mostrar en este libro que el marxismo que hoy renace con fuerza es mucho más compatible con la propia obra de Marx que con esas escuelas ideológicas que se llamaron «marxistas». Y estamos convencidos de que, respecto a la obra de Marx en sí misma, la escuela althusseriana abrió la posibilidad de realizar una lectura libre de muchos prejuicios fatales.

Nuestro tema es «el marxismo en la actualidad». Creemos que conviene —incluso a expensas de invertir el orden cronológico — que partamos de una reflexión althusseriana sobre la obra de

Marx, para luego intentar explicar en qué medida el renacimiento gramsciano al que asistimos en la actualidad merece llamarse, en algún sentido importante, «marxista».

Si hubiera que escoger entre las contribuciones de Althusser a la historia del marxismo, sin duda alguna habría que resaltar el hecho de que gracias a él fue posible abordar la obra de Marx con un poco de serenidad académica. Esto no significa en absoluto un abandono de su vertiente política, pero sí un giro radical en el orden del asunto. En lugar de buscar en la obra de Marx lo que políticamente ya se había decidido que tenía que decir, gracias a Althusser se cambió de actitud y se comenzó a comprobar primero qué decía Marx para, luego, en todo caso, sacar las conclusiones políticas oportunas.

Por decirlo de alguna manera, era preciso «rescatar a Marx del marxismo» (Fernández Liria y Alegre, 2010: primera parte). El marxismo no era solo una escuela filosófica, sino un movimiento político que había cambiado la faz del planeta, movilizando a millones de personas y a países enteros. Alguien podría pensar que, frente a semejantes movilizaciones históricas, la tarea de abrir la obra de Marx y, sencillamente, *comenzar a leerla*, era una mera anécdota academicista intrascendente y aislada. En semejante torbellino de la historia, había demasiados intérpretes autorizados de la «doctrina marxista» —institucionalizados, además, en partidos e incluso en estados comunistas—, de modo que la pretensión de entender a Marx sencillamente leyendo su obra era casi una patética osadía.

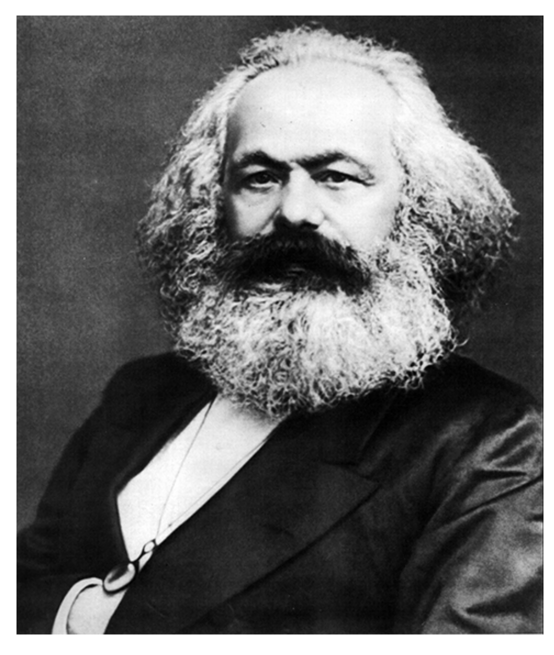
El seminario de Althusser «Lire *Le capital*» (Althusser y Balibar, 1965) cambió enteramente este panorama. Creo que —de alguna forma vamos a intentar mostrarlo en este libro— esta tarea de «leer a Marx» tuvo una gran trascendencia política a largo plazo, una repercusión que llega hasta el momento presente. Porque resultó que la obra de Marx no encajaba con lo que, en la tradición marxista —con sus enormes diferencias internas—, se había de-

cretado que Marx decía. Y como veremos más adelante, encajaba, sin embargo, con algunos planteamientos de muy acuciante actualidad. En este seminario, que tuvo lugar en 1965, participaron Althusser, Étienne Balibar, Maurice Godelier, Jacques Rancière, Roger Establet y Pierre Macherey. Se trataba de un puñado de grandes pensadores, fundamentalmente filósofos, que iban a cambiar para siempre la interpretación de la obra de Marx. En 1965, Althusser publicó también una recopilación de artículos con el título *Pour Marx*. Algunos pensamos que este libro, junto con la publicación de las ponencias del seminario, marcaron un antes y un después en el marxismo.

En primer lugar, Althusser insistió en algo que, con respecto a cualquier otro pensador de la historia de la filosofía, habría resultado muy elemental. No todos los textos de Marx estaban al mismo nivel. Había que distinguir, para empezar, entre lo publicado y lo no publicado. La obra de Marx es inmensa, pero solo una mínima parte fue publicada en vida de su autor. Durante la mayor parte de su vida trabajó en escribir *El capital*. Por sí misma, esta obra tiene ya el inconveniente de no estar acabada. Marx publicó el Libro I, pero, de los tres otros libros previstos, no contamos más que con un conjunto de borradores a medio terminar. Por otra parte, disponemos de otra obra monumental de Marx que en 1858 estaba, en cambio, casi terminada: los famosos *Grundrisse (Elementos fundamentales para la crítica de la economía política)*. Pero, por algún motivo, precisamente cuando esta obra podría haber sido rematada para su publicación, Marx decide guardarla en un cajón y volver a comenzar desde el principio. Todo esto no ha facilitado las cosas. Marx se niega a publicar lo que termina y lo que decide publicar no lo termina, porque fallece por el camino. Una anécdota que citaba Martin Nicolaus (uno de los editores) puede contribuir a formarnos una rápida idea sobre este tipo de dificultad con que nos encontramos frente a la obra de Marx:

Se dice que tres años antes de su muerte, al ser interrogado acerca de la eventual publicación de sus obras completas, respondió secamente: «Primero habría que escribirlas». Por ese entonces Marx consideraba a la mayoría de sus primeras obras —obras que tanto entusiasmo han suscitado en los intérpretes contemporáneos— con un escepticismo que lindaba con el rechazo. Y hacia el final de su vida tenía una dolorosa conciencia de que los trabajos que había presentado o estaba a punto de presentar en público eran tan solo fragmentos (Marx, 1971:1, XXI).

Por eso mismo, no se podía tratar cualquier frase de Marx como si se tratase de la palabra de Dios, sin hacer este tipo de precisiones, y mucho menos, como solía hacerse, sin distinguir entre Engels y Marx, como si fueran enteramente intercambiables (situación que se agravaba aún más si a la lista de lo intercambiable se sumaban los textos de Lenin, de Stalin o de Mao).



Retrato de Karl Marx en su madurez.

Por otra parte, había que aceptar que en el pensamiento de Marx había una evolución y que no podían ponerse en el mismo nivel un texto de su juventud, discutiendo con la izquierda hegeliana, y un texto de madurez, criticando a la economía política. La distinción entre un joven Marx y un Marx de madurez le valió a Althusser un aluvión de críticas muy agrias. Hay que decir —ahora que podemos mirar las cosas con más serenidad—

que no solo tenía razón Althusser, sino que lo que estaba diciendo tampoco era nada del otro mundo. Con cualquier otro pensador de la historia de la filosofía habría sido una evidencia. Se distingue entre un Kant crítico y un Kant precrítico, así como entre un primer y un segundo Heidegger, y los estudiosos de Aristóteles se parten la espalda intentando comprender la evolución de su pensamiento y se enzarzan en polémicas interminables sobre si uno de los libros de la *Metafísica* puede haber sido escrito antes o después que el otro. Con Marx, sin embargo, esta labor académica elemental no era practicable. Había siempre en juego demasiadas tensiones políticas. Esto es, la palabra de Marx no era ya un mero asunto científico o filosófico, pues cada frase suya era un dogma imprescindible para un movimiento social, político y económico de trascendencia mundial.

Por eso, la sola idea de que el pensamiento de Marx hubiera sufrido una evolución, de modo que el renano habría podido incluso llegar a desautorizarse a sí mismo, provocaba un terror supersticioso. Y. además, siguiendo la estela de Althusser la cosa podía llevarse al límite. Como hemos dicho, la obra de Marx en su conjunto es muy distinta de, por ejemplo, la de Kant, que está en su mayor parte publicada por el autor y de forma, por añadidura, muy sistemática. Con Marx tenemos borradores y obras sin terminar. Los althusserianos siempre hemos pensado que si una obra permaneció en estado de borrador debió de ser, inevitablemente, porque al propio autor no le resultaba del todo convincente. De modo que leer a Marx acaba siendo todo lo contrario que un deslizarse por frases acabadas que solo hubiera que asumir como si se tratase de un texto sagrado. El lector, si quiere tomarse en serio lo que está haciendo, no tiene más remedio que seguir pensando con Marx lo que el propio Marx no acababa de pensar del todo. Y. por supuesto, esto obliga en muchas ocasiones a intentar expresar mejor que él lo que Marx quería decir. Así pues, había que proponerse ser más «marxista» que Marx. Es-

ta actitud de Althusser —lo que se llamó su «lectura sintomática»— despertó todo tipo de suspicacias y críticas muy severas. Una de ellas fue la de Ernest Mandel, el secretario de la Cuarta Internacional, que escribió un sarcástico artículo titulado «Althusser corrige a Marx». Sin embargo, también aquí hay que decir que, mirado desde un punto de vista modestamente «académico», lo que estaba haciendo Althusser no era tampoco nada inusitado en la historia de la filosofía. Kant dice que hay que entender a Platón mejor de lo que él se entendió a sí mismo; Heidegger, que hay que leer a Kant para volverlo kantiano. Pero es que, además, en el caso de Marx la cosa era inevitable, ya que nos encontrábamos con una montaña de borradores y de obras sin terminar.

Por mi parte, he decidido que este pequeño libro introductorio se centre en algunas de las sorpresas que nos llevamos cuando nos ponemos, sencillamente, a leer a Marx. Insistiremos, por ejemplo, en algunos lugares comunes del marxismo que son incompatibles con lo que luego encontramos dicho en la obra de Marx. Y vamos a intentar comprobar que, significativamente, estas «sorpresas» son una buena brújula para orientarse en la problemática política más actual. Comenzaremos, pues, con Althusser y su intento de leer a Marx en directo. Pero ante todo esperamos encontrar, así, las razones por las que, en la actualidad política, se ha producido una resurrección de planteamientos marxistas muy ligados al pensamiento de Gramsci. No cualquier Marx servía para ello. Los conceptos —tan de moda hoy en día— de «hegemonía» o de «guerra de posiciones», temas tan candentes como la autonomía de lo político y la necesidad de librar la batalla política en un terreno ideológico y de algún modo, por tanto, «superestructural», remiten sin duda a Gramsci. Pero su impresionante resurgimiento actual no era compatible con la lectura escolástica de Marx. Por regla general, el marxismo despreciaba las batallas ideológicas como meramente superestructu-

rales y periféricas. Y, sin embargo, Gramsci fue, como se suele decir; el «marxista de las superestructuras». Su concepto de hegemonía está ahora mismo en el primer plano de la política mundial, tanto en lo que se ha conocido como las revoluciones bolivarianas en Latinoamérica, como en Europa, donde, a raíz de la conocida *Spanish revolution* del 15 M, del nacimiento en Grecia de Syriza y de Podemos en España, no ha dejado de ponerse en el primer plano la lucha por la hegemonía cultural e ideológica. Ahora bien, las incesantes apelaciones a Gramsci no deben hacernos olvidar que detrás de él sigue latente la obra de Marx. Y que Marx no era en absoluto ajeno a esta posible interpretación. Para comprobarlo hace falta, sin embargo, leer a Marx en directo. Y ello, hoy en día, se ha vuelto posible, sin duda, gracias al impulso althusseriano.

Así pues, vamos a intentar insertar las herencias de Althusser y Gramsci en un proyecto común: el de entender la persistencia del marxismo en la actualidad. Un cierto marxismo fue derrotado y, de algún modo, sepultado en la historia del siglo XX. Pero el siglo XXI asiste a un replanteamiento político en el que la obra de Marx sigue siendo una referencia imprescindible.

Antonio Gramsci (1891-1937)

Vivió una infancia marcada por la pobreza y la enfermedad. Militó en el Partido Socialista Italiano y, junto con Togliatti, en 1919 creó la revista *Ordine Nuovo*. El desarrollo de la Revolución rusa le llevó a fundar el Partido Comunista Italiano, siendo su representante en Moscú. La llegada de Mussolini al poder le obligó al exilio y la clandestinidad. Regresó como diputado en 1924, protegido por la inmunidad parlamentaria, pero la dictadura fascista le detuvo en 1926. Pasó en la cárcel el resto de sus días, en unas condiciones terribles y enfermo de tuberculosis. Allí escribió sus famosos *Cuadernos de la cárcel*, su obra más importante. Falleció por no ser trasladado al hospital para recibir los cuidados que requería.

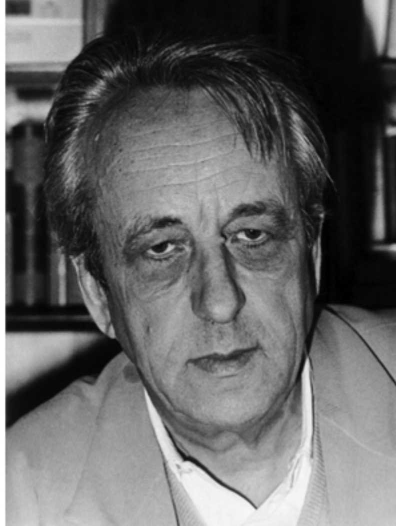
Louis Althusser (1918-1990)

Nació en Argel, donde vivió hasta 1930.

Permaneció cinco años preso en un campo de concentración nazi. Estudió en París y llegó a ser catedrático en el Collège de France. En 1965, organizó un seminario que iba a cambiar la interpretación de la obra de Marx («Lire *Le capital*») y publicó *La revolución teórica de Marx*, convirtiéndose en uno de los marxistas más estudiados del mundo.

Durante toda su vida estuvo en tratamiento psiquiátrico por depresión. En 1980, en una crisis maníaca, estranguló a su mujer. En sus últimos años, escribió una autobiografía que fue traducida con el título *El porvenir es largo*.





Antonio Gramsci en 1916 y Luis Althusser en 1976.

La relectura estructuralista de Marx

Marxismo escolástico



Luis Althusser, en un dibujo firmado por Archie en 2013.

Veamos algunas de esas «sorpresas» que nos llevamos cuando asumimos la tarea de leer a Marx en directo. La primera de ellas podría resumirse diciendo que, tal y como vino a demostrar el seminario de Althusser, no era posible encontrar en Marx una «teoría general de la historia», uno de esos «grandes metarrelatos» que luego tanto se le reprochó desde el pensamiento de la posmodernidad. Comenzaremos por este punto.

Para el marxismo vulgar o escolástico, Marx habría descubierto, ante todo, las leyes del acontecer histórico. Esas leyes —que por otra parte serían, como se sabe, «dialécticas»— explicarían, para empezar, la necesaria transformación de unos modos de producción en otros. Así, por ejemplo, los modos de producción esclavista y asiático se transforman históricamente en el modo de producción feudal. Dicho modo de producción se transforma «dialécticamente» en el modo de producción capitalista y este, por sus propias leyes internas e inevitables, se transformará en el modo de producción comunista.

El estudio de estas leyes históricas sería la ciencia fundada por Marx: el «materialismo histórico». Al tiempo, Marx habría fundado una escuela filosófica conocida con el nombre de «materialismo dialéctico». Marx, por tanto, habría, fundamentalmente, consolidado un nuevo método para la investigación histórica: el método dialéctico, inspirado en su maestro Hegel, pero insertado en un sistema materialista. Por otro lado, el materialismo histórico de Marx habría distinguido entre una realidad infraestructural, de carácter económico, y una realidad superestructural, de carácter ideológico y cultural, que no sería más que un epifenómeno de la infraestructura económica, es decir, algo destinado a desvanecerse al cambiar el modo de producción. De este modo, por ejemplo, todo el edificio jurídico del derecho moderno sería una realidad superestructural del capitalismo, que será inevitablemente superada con el advenimiento del modo de producción comunista.

Pues bien, la gran sorpresa que nos llevamos al seguir la pista de Althusser y de Gramsci es que no hay nada, en el párrafo anterior, que sea cierto. Ni una sola palabra. El seminario «Lire *Le capital*» demostraría que no es posible encontrar en Marx semejantes leyes del acontecer histórico. Además, Althusser pondría en duda el protagonismo de la dialéctica en la obra de Marx. Por su parte, Gramsci hacía ya tiempo que había cambiado por completo esa visión de lo «superestructural», mostrando que por ese camino desembocaríamos en el absurdo de sustraer de todo protagonismo y de todo sentido a las luchas políticas. Esto no quiere decir que ese discurso «marxista escolástico» no tuviera una importancia histórica monumental. Constituyó sin duda la columna vertebral de lo que se llamó «marxismo», y el marxismo determinó por entero la historia del siglo XX. Y lo hizo, sin duda, en algún sentido para bien y en alguno para mal, y ese es un tema de discusión interminable. Ahora bien, también era preciso —y esto es enteramente *otra* cuestión— decidir si tales lugares

comunes de la tradición marxista son o no compatibles con la obra de Marx. Y en esto la intervención de Althusser resultó crucial. Su herencia nos permite, en la actualidad, leer un Marx muy diferente.

Retrospectivamente, si miramos ahora cuál fue la idea más importante que nos legó Althusser en su interpretación de Marx (no sin muchas vacilaciones, desde luego, pues todas sus tesis fueron planteadas como «posiciones» en una batalla política), podríamos resumirla en lo siguiente: Marx no descubrió *leyes de la historia*, sino, mucho más modestamente, *leyes del capitalismo*. Es decir, descubrió leyes *en* la historia, de las cosas históricas, pero no leyes *de la* historia. Este es, en realidad, el sentido de lo que fue, quizás, la frase más famosa de Althusser, sobre la cual se siguen vertiendo montañas de pedanterías delirantes: «la historia es un proceso sin sujeto ni fines».

Acerca de las supuestas «leyes de la historia»

Como vamos a ver, los herederos de Althusser no consideramos que en Marx exista algo así como una «ciencia de la historia», si por tal hemos de entender que Marx habría descubierto la ley que preside la transformación de unos modos de producción en otros. Creemos que Althusser hizo muy bien en medir con mucho cuidado sus palabras y hablar de que Marx se limitó a «abrir el continente historia a la investigación científica». En principio, parece que no hay mucha diferencia, pero, como vamos a comprobar, en estas fórmulas subyace una ambigüedad cuya aclaración acaba resultando crucial.

Godelier, que habló en primer lugar en el seminario de Althusser, había puesto sobre la mesa de discusión unos textos de Marx, y también de Engels, que venían a contradecir directamente la interpretación más escolástica de la supuesta teoría marxista de los modos de producción. Se trataba de las cartas en las que ambos autores participaron en la polémica sobre el porvenir de la comuna rural rusa. Hagamos un rápido resumen del problema que se planteaba.

Rusia era, en general, una gran inmensidad rural. Por otro lado, de las comunidades rurales rusas no se podía decir ni siquiera que estuvieran en una etapa histórica feudal. Se trataba, más bien, de comunidades tribales neolíticas prácticamente aisladas del mundo y de la historia, que, singularmente, se llamaban a sí mismas con un nombre, «*mir*», que significa «universo». Así pues, ¿cómo hacer una revolución proletaria en un país en el que apenas hay proletariado? Y los comunistas rusos, ¿qué actitud o qué planes debían albergar respecto al campesinado? Por un lado, el

campo ruso estaba anclado en un *atraso histórico* monumental. Por otro, se daba la circunstancia de que la propiedad de la tierra, en general, era todavía «comunal», algo que a los comunistas debía de resultarles llamativo, ya que, según ellos, la historia caminaba precisamente hacia la colectivización de la propiedad.

En este punto se enfrentaban anarquistas y supuestos «marxistas». Para estos últimos, el asunto parecía decidido: si lo que Marx había descubierto eran las leyes del acontecer histórico, parecía obvio que lo primero que habría que hacer para pasar históricamente al comunismo sería acelerar el paso de Rusia al capitalismo. Podíamos, pues, encontrarnos con la paradoja de que los comunistas rusos tuvieran que luchar a favor del capitalismo. Esto no tenía nada de extraño: era preciso liberar al campesinado de todas sus servidumbres neolíticas y feudales. El ejército de proletarios a que daría lugar esta operación histórica sería destinado a la industrialización acelerada de este país tan atrasado respecto al curso general de la historia. Y en ese momento, entonces sí, habría sonado la hora de la revolución comunista. El comunismo ruso podía acelerar este proceso, pero no podía pretender que Rusia fuera una excepción respecto de *las leyes del curso histórico*. Este curso histórico supuestamente inevitable se pensaba, además, *dialécticamente*: la situación de la que se partía, la tesis, tenía que ser negada por una antítesis, el capitalismo, para que el comunismo pudiera aparecer como la síntesis. El comunismo era el tercer momento de una tríada dialéctica, el momento que consiste en negar la negación. El comunismo tenía que surgir de la negación del capitalismo. Así pues, la dialéctica marcaba a los comunistas rusos el camino a seguir. Rusia no podía «saltarse» el capitalismo: si quería llegar a la sociedad comunista, tenía que seguir el inexorable curso de la historia.

Naturalmente, entre los comunistas y anarquistas rusos había gente más sensata que no razonaba así. La inmensa mayoría de la población rusa campesina estaba organizada en aldeas que com-

partían de forma «comunista» sus «propiedades comunales». En un cierto sentido, Rusia representaba una especie de comunismo primitivo. Para convertirlo en un comunismo «moderno», lo que había que hacer era sentar las bases de la industrialización general del país. Pero en ningún sitio estaba escrito que esta industrialización no fuera posible por vías socialistas. Si en Rusia triunfaba una revolución comunista, la comuna rural podía incluso ser una buena plataforma para la organización social de un proyecto de industrialización. En orden a esta posibilidad, Rusia podría supuestamente ahorrarse, nada más y nada menos, toda una etapa histórica: precisamente esa a la que llamamos «capitalismo».

Por supuesto, el capitalismo era incompatible con la propiedad comunal primitiva y con la propiedad comunal que había perdurado durante el feudalismo. De hecho, como luego veremos, la implantación del capitalismo en Inglaterra se hizo aniquilando todos estos géneros de propiedad colectiva en virtud de la cual cada municipio tenía tierras de propiedad comunal para, por ejemplo, el pastoreo del ganado (lo que en el México actual aún se conoce con el nombre de «ejidos»). Así pues, si, en virtud de alguna ley histórica supuestamente descubierta por Marx, el comunismo tenía que surgir de las entrañas del capitalismo, la destrucción de la propiedad comunal rusa resultaba inevitable. Pero la cosa se veía de muy distinto modo si la historia podía seguir, en el caso ruso, un camino distinto del marcado por el desarrollo histórico europeo. Por tanto, las leyes de la historia que habían llevado a Inglaterra al máximo grado de desarrollo industrial, ¿tenían que convertirse en un destino inevitable? La corriente que más tendía a autodenominarse «marxista» así lo defendía. Sin embargo, cabía la otra posibilidad que ya hemos esbozado: que Rusia pudiera hacer la revolución comunista sin pasar por el capitalismo, apoyándose, además, en la propiedad comunal que dominaba en toda su inmensidad rural. Rusia podía ahorrarse, así, el paso por el capitalismo, burlando de esta mane-

ra las leyes generales de la historia. Pero al mismo tiempo, por esa especie de atajo histórico, Rusia se ahorraría todo un mar de sufrimientos y desastres humanos.

Ciertos escritores rusos habían desautorizado esta otra vía con las palabras del mismísimo Marx. Se citaba, en efecto, el penúltimo capítulo del Libro I, en el que Marx había descrito ese proceso de proletarización del campesinado en Inglaterra. Ahí había afirmado que «solo en Inglaterra la expropiación de los cultivadores se ha efectuado de manera radical», pero que «todos los otros países de Europa occidental recorren el mismo movimiento» (MEGA II, 7: 634). En el mencionado capítulo se describe la forma en que ese proceso de expropiación generalizada de las condiciones de existencia de la población se produjo en Inglaterra, sentándose así las bases de su desarrollo industrial. Ahora bien, las palabras citadas, obviamente, no dicen otra cosa que *1*) ese proceso en ningún sitio se ha llevado a cabo tan plenamente como en Inglaterra y que *2*) todos los países europeos están siguiendo el mismo camino. Sin embargo, sus valedores rusos convertían estas palabras en un dogma, según el cual la historia tiene sus leyes y la ley que ya había transformado Inglaterra transformaría inevitablemente el resto de las naciones. Esa era la vía por la que Europa se aproximaba cada vez más al comunismo.

He aquí que, sin embargo, el viejo Marx decide intervenir en el debate. Es, podríamos decir, la voz que desciende de los cielos, y curiosamente lo hace para desautorizar con vehemencia esta utilización de su propio texto que estaban haciendo los autodenominados «marxistas». Afirma que la única aplicación que puede hacerse de sus palabras es, en efecto, mucho más modesta:

> Si Rusia tiene que transformarse en una nación capitalista a ejemplo de los países de la Europa occidental no lo logrará sin transformar primero en proletariados a una buena parte de sus campesinos: y en consecuencia, una vez llegada al corazón del régimen capitalista, experimentará sus despiadadas leyes, como las experimentaron otros pueblos profanos. *Esto es todo* (Marx, 1877: III, 257).

¡Eso es todo! Sin embargo, nos dice Marx, no lo es para sus «bienintencionados intérpretes». Refiriéndose a uno de ellos que le había citado, comenta:

> Él se siente obligado a metamorfosear mi esbozo histórico de la génesis del capitalismo en el Occidente europeo en una teoría histórico-filosófica de la marcha general que el destino le impone a todo pueblo, cualquiera que sean las circunstancias históricas en las que se encuentre, a fin de que pueda terminar por llegar a la forma de la economía que le asegure, junto con la mayor expansión de las potencias productivas del trabajo social, el desarrollo más completo del hombre. Pero le pido a mi intérprete que me dispense. (Me honra y me avergüenza a la vez demasiado.) (*Ibíd*.).

Acto seguido, Marx pasa a advertir de que «sucesos notablemente análogos» conducen en la historia a resultados completamente distintos. Alude al destino de los plebeyos de la antigua Roma, que en su origen habían sido campesinos libres y que en el curso de la historia del imperio fueron expropiados y separados brutalmente de su propiedad comunal. Además, al mismo tiempo que ellos se convertían en una masa «enteramente libre» (de sus servidumbres comunales y también de sus condiciones de existencia), en el Imperio romano se concentraba en ciertas manos una gran propiedad financiera. La situación era, en lo fundamental, idéntica a la descrita en Inglaterra a partir del siglo XV. Ahora bien, los «proletarios» romanos no se transformaron en trabajadores asalariados, «sino en una *chusma* de desocupados más abyectos que los "pobres blancos" que hubo en el Sur de los Estados Unidos, y junto con ello se desarrolló un modo de producción que no era capitalista, sino que dependía de la esclavitud». Lo que se impone para la teoría de la historia es, pues, concluye Marx, «estudiar por separado cada una de estas formas de evolución» y, comparándolas, encontrar la clave de esos fenómenos, en lugar de inventar, nos dice, «un *passe-partout* universal de una teoría histórico-filosófica general cuya suprema virtud consiste en ser suprahistórica» (*ibíd*.).

Increíbles palabras que la tradición marxista habría hecho bien en aplicarse a la hora de entronizar una «teoría general de la his-

toria» a la que se llamaría «materialismo histórico». En resumen: Marx no pretende en absoluto haber descubierto algo así como «una ley general de la historia». Su obra fundamental, aquella en la que en esos momentos llevaba trabajando ya más de la mitad de su vida, se titulaba *El capital*, no algo así como *Teoría general de la historia*. No cabe duda de que el capitalismo es algo histórico, pero una cosa es encontrar las leyes que rigen un ente histórico, en este caso la sociedad capitalista, y otra muy distinta es pretender con eso que se han encontrado las leyes *de la historia* misma. De pronto, la obra de Marx se desvela como mucho más modesta en sus pretensiones teóricas de lo que el marxismo aseguraba: Marx ha estudiado las leyes *del capitalismo*, no las leyes de la historia. Por eso, en la polémica sobre la comuna rural rusa, se negó a que utilizaran *El capital* como trampolín para sacarse de la manga una «teoría general del curso histórico». Retomemos sus palabras: *si Rusia tiene que convertirse en un país capitalista…* no lo logrará sin la expropiación general de la propiedad comunal del campesinado. «Eso es *todo*». No hay mejor forma de constatar que el estudio de Marx se ha centrado en el análisis de «aquello en lo que consiste el capital», y no de cómo tiene que proceder el curso histórico. Marx ha estudiado la *forma-capital*, sin la cual ninguna realidad puede ser llamada «capitalista». En el primer libro de *El capital*, Marx ha logrado sacar a la luz la base estructural de la sociedad capitalista, ha encontrado la ley fundamental *del capitalismo…* pero no *de la historia*. Marx ha investigado «aquello que hace capital al capital», en el sentido platónico exacto en el que un Sócrates podía preguntar por aquello que hace bellas a las cosas bellas o zapatos a los zapatos. Marx encuentra leyes de la sociedad moderna en tanto que esta es la sociedad *capitalista*; quizás fuera posible encontrar, siguiendo métodos semejantes, leyes de otros modos de producción; pero lo que no logra encontrarse en Marx es alguna ley que lo sea de la historia misma.

La Historia, según Engels



Monumento a Marx y Engels en una ciudad de Kirguistán.

La concepción materialista de la historia también tiene ahora muchos amigos de esos, para los cuales no es más que un pretexto para no estudiar historia. Marx había dicho a fines de la década del setenta, refiriéndose a los «marxistas» franceses, que «*tout ce que je sais, c'est que je ne suis pas marxiste*» («lo único que sé es que yo no soy marxista»). En general, la palabra «materialista» sirve en Alemania, a muchos escritores jóvenes, como una simple frase para clasificar sin necesidad de más estudio de todo lo habido y por haber; se pega esta etiqueta y se cree poder dar el asunto por concluido. Pero nuestra concepción de la historia es, sobre todo, una guía para el estudio y no una palanca para levantar construcciones a la manera del hegelianismo. Hay que estudiar de nuevo toda la historia, investigar en detalle las condiciones de vida de las diversas formaciones sociales, antes de ponerse a derivar de ellas las ideas políticas, del derecho privado, estéticas, filosóficas, religiosas, etc., que a ellas corresponden. Hasta hoy, en este terreno se ha hecho poco, pues ha sido muy reducido el número de personas que se han puesto seriamente a ello. Aquí necesitamos fuerzas en masa que nos ayuden; el campo es infinitamente grande, y quien desee trabajar seriamente, puede conseguir mucho y distinguirse. Pero, en vez de hacerlo así, hay demasiados alemanes jóvenes a quienes el tópico del materialismo histórico (todo puede ser convertido en tópico) solo les sirve para erigir a toda prisa un sistema con sus conocimientos históricos, relativamente escasos —pues la historia económica está todavía en mantillas—, y pavonearse luego, muy ufanos de su hazaña (Engels, 1968:454).

El contexto estructuralista

En el seminario de Althusser se estaba jugando, así, un asunto muy importante. Se estaban sentando las bases para separar la obra de Marx de las filosofías de la historia, empezando por la más importante de ellas, la del propio Hegel. Es cierto que la tradición marxista también había distinguido a Marx de estas filosofías, pero lo había hecho con una pretensión bastante patética: si Marx no era un filósofo era porque era «algo más» que un filósofo, un científico. La teoría de la historia de Marx tenía supuestamente la peculiaridad de ser científica. Pero, en el fondo, se aceptaba que la problemática era la misma: una ciencia de la historia, una teoría general del acontecer histórico. El seminario de Althusser cambió por completo esta situación, apartando a Marx de las filosofías de la historia y acercándolo, ciertamente, a lo que por entonces se llamaba «estructuralismo».

¿Qué era el estructuralismo y qué significa la perspectiva estructuralista respecto de la lectura de Marx? Es difícil resumir aquí, en unas pocas páginas, un tema tan complejo, pero vamos a intentar proporcionar al lector algunas ideas muy básicas. Fue Claude Lévi-Strauss, con su *Antropología estructural*, quien, en 1958, dio el pistoletazo de salida del movimiento estructuralista. Por su parte, explicaba que él había tomado conciencia de ser estructuralista al trabar amistad con el lingüista Román Jakobson y entrar así en contacto con el universo de la lingüística heredera de Ferdinand de Saussure.

Antes de juzgar las implicaciones filosóficas que dieron lugar a todo el revuelo «estructuralista» hay, en efecto, que tener muy claro que el impulso originario provino de la pretensión de introducir una sensatez que pudiera llamarse «científica» —o in-

cluso «matemática»— en el universo de las ciencias humanas o, si se quiere, en lo que Althusser había llamado el «continente historia» en contraposición al dominio propio de las ciencias naturales. Y el hecho del que se partió difícilmente puede ser puesto en duda: solo en el terreno de la lingüística estructural, y en concreto de la fonología, las ciencias humanas han encontrado un camino científico seguro. Se puede explicitar fácilmente el motivo: el objeto del que se ocupa el lingüista, al contrario de lo que parece suceder —al menos a primera vista— en el resto del territorio de las ciencias humanas, no depende de la conciencia ni de la voluntad de los sujetos sociales, en este caso implicados en tanto que hablantes. Al hablar no tenemos conciencia de las leyes sintácticas y morfológicas de la lengua. La indagación científica, por ello, no introduce en este caso ninguna modificación apreciable en el objeto estudiado, que es, en este sentido, completamente independiente del observador.

Por otra parte, la lingüística estructural había mostrado que las unidades lingüísticas se definían exclusivamente por sus relaciones con otras unidades del mismo plano, de modo que podían ser consideradas como un conjunto *sistemático*. «La lengua es un sistema que no conoce más que su propio orden», había declarado Saussure:

> Una comparación con el juego de ajedrez lo hará comprender mejor. Aquí es relativamente fácil distinguir lo que es externo de lo que es interno: el hecho de que haya pasado de Persia a Europa es de orden externo: es interno, por el contrario, todo lo que concierne al sistema y a las reglas. Si substituyo las piezas de madera por piezas de marfil, el cambio es indiferente para el sistema: pero si aumento o disminuyo el número de las piezas, tal cambio afecta profundamente a la «gramática» del juego (1978:43).

Lo propiamente lingüístico de la lengua es de carácter sincrónico. Lo «sincrónico», es decir, lo simultáneo en el tiempo, se opone a lo «diacrónico», lo sucesivo en el tiempo. Los signos son arbitrarios, y lo único que cuenta lingüísticamente hablando es el haz de oposiciones en el que cada signo coexiste con los demás. En cada caso, el corte *sincrónico* es el relevante desde un

punto de vista lingüístico, al igual que ocurre en el ajedrez, en el que siempre es enteramente indiferente el proceso por el que se ha llegado al estado actual del juego, de modo que «el que ha seguido la partida no tiene la mejor ventaja sobre el curioso que viene a ver el estado del juego en el momento crítico: para describir esa posición es completamente inútil recordar lo que acaba de pasar diez segundos antes» (Saussure, 1978:126).

Todas estas consideraciones hacían factible el intento de construir un *modelo* que funcionara como un sistema en el que los elementos se definieran enteramente entre sí, un modelo que, por lo tanto, debería ser capaz de informarnos sobre aquello que, en el caso de modificar un elemento, debería ocurrir con todos los demás. Sería absurdo pretender que de esta forma habríamos dicho todo lo que hay que decir sobre los fenómenos lingüísticos; pero, sin duda, habríamos aislado «algo» de la lengua, precisamente lo que podríamos considerar, en adelante, su *estructura*.

Ahora bien, aparte del lenguaje, ¿era imposible encontrar algún otro fenómeno «social» susceptible del mismo tratamiento? Pero la pregunta también podría ser: aparte de la lengua, ¿no hay, en el ámbito de los fenómenos sociales, muchas otras cosas que sean o funcionen como un lenguaje? ¿No nos encontraremos con un fenómeno parecido ahí donde pueda hablarse en general de comunicación?

Lévi-Strauss logró aplicar esta perspectiva estructuralista, con bastante éxito, al estudio de las relaciones de parentesco. Lo ensayó también en el estudio de la mitología y de las costumbres, y mostró que el universo entero de la cultura se levantaba sobre determinaciones estructurales que podrían perfectamente ser inconscientes, del mismo modo que las reglas gramaticales operan sin que el hablante tenga que pensar en ellas ni aun conocerlas.

En todo caso, el estructuralismo se convirtió en una corriente que entró en conflicto frontal con las filosofías de la historia y

con las filosofías humanistas, y una de ellas, quizá la más importante en esos momentos, era, precisamente, el marxismo.

El concepto de causalidad estructural

Althusser nunca se definió como estructuralista —más bien, tanto él como Balibar se distanciaron explícitamente de esta corriente—, pero de lo que no cabe duda es de que su interpretación de Marx debía mucho al estructuralismo. Uno de sus conceptos más importantes fue el de «causalidad estructural», que Althusser remitió al propio Marx, afirmando que fue la clave de su «revolución teórica», aquella que —como comentábamos más arriba— iba a apartarle de las filosofías de la historia y encaminarle por la senda que desembocaría en su obra definitiva, *El capital*. Este momento crucial ocurría en la famosa «Introducción» de 1857, a la que Althusser llamaría «el discurso del método» de Marx.

En este texto, Marx utilizaba unas metáforas que, para Althusser, avanzaban uno de los motivos «estructuralistas» que, andando el tiempo, iba a ser más tematizado: el concepto de una *eficacia estructural*.

> En todas las formas de sociedad, es una producción determinada y las relaciones que ella engendra las que asignan rango e importancia a todas las otras producciones y a las relaciones engendradas por aquellas. Es una iluminación [*Beleuchtung]* general donde están sumergidos todos los colores, y que modifica las tonalidades particulares. Es un éter particular que determina el peso específico de todas las formas de existencia que se destacan en él (Marx, 1971:57).

Althusser resumía el problema del siguiente modo: «¿Por medio de qué concepto puede pensarse el tipo de determinación nueva, que acaba de ser identificada como la determinación de los fenómenos de una región dada por la estructura de esa región? [...] ¿Cómo definir el concepto de una causalidad estructural?» (Althusser, 1965:401). Las dos metáforas utilizadas —el «éter» y la «iluminación»— señalan al objeto mismo de la obra de Marx: el capitalismo de la sociedad capitalista. Pero, por el mo-

mento, eran metáforas; era necesario sustituirlas por un *concepto* que diera cuenta de lo que, por tanto, la obra de Marx consistía en poner en juego. Y el seminario «Lire *Le capital*» encontró en el concepto de *causalidad estructural* la forma de aclarar el enigma, ingresando así, para bien o para mal, en el ámbito de corrientes que se habían dado cita en el título del «estructuralismo».

En su explicación de la «noción de estructura», Lévi-Strauss citaba unas palabras que pueden resultar ahora muy oportunas:

> Un sistema o configuración es siempre, por naturaleza, otra cosa y más que la suma de sus partes; incluye también las relaciones entre las partes; su red de interconexiones, que añade un elemento significativo suplementario. Esto es bien conocido de la psicología de la *Gestalt* o psicología de la forma. La «forma» de una cultura puede ser definida como el sistema (*pattern*) de las relaciones entre sus partes constitutivas (Lévi-Strauss, 1958:354).

Pues bien, nada podría ilustrar más gráficamente este punto —que Lévi-Strauss convierte en una especie de manifiesto estructuralista— que un texto de Marx, en el cual se pretende, en el último capítulo del Libro 1 de *El capital*, sacar a la luz el «secreto» profundo de la sociedad moderna de la que el resto de la obra acaba de dar cuenta. Hay que reparar en que estamos hablando de algo muy serio. La obra de Marx persigue, ante todo, responder a la pregunta «¿qué es el capital?»; y, en este momento, nos va a hablar de un señor llamado Wakefield que, en su opinión, habría dado con la clave de la tan ansiada respuesta. Y el caso es que Wakefield no era ni mucho menos un filósofo, sino un colonizador británico, un gran hombre de negocios, fundador de las Sociedades británicas de Nueva Zelanda y Australia. Ahora bien, ocurre que allí, en las colonias, a Wakefield se le hizo de pronto patente algo que en Inglaterra resultaba invisible. Como vamos a ver, fue una especie de sobresalto platónico, una inesperada «reminiscencia» que le llevó a un mundo nuevo: *el mundo de las estructuras*. Ahí se dio de narices con el secreto más profundo de la economía capitalista, con lo que podríamos llamar su *estructura profunda*. Y lo que descubrió fue precisamente que, como decía el

texto citado por Lévi-Strauss, «un sistema o configuración es siempre algo más que la suma de sus partes». Citemos el texto de Marx:

> El gran mérito de Edward Gibbon Wakefield no es el de haber descubierto algo nuevo acerca de las colonias, sino el de haber descubierto en las colonias la verdad acerca de las relaciones capitalistas de la metrópoli. [...] En primer término, Wakefield descubrió en las colonias que la propiedad de dinero, de medios de subsistencia, máquinas y otros medios de producción no confieren a un hombre la condición de capitalista si le falta el complemento: el asalariado, el otro hombre forzado a venderse voluntariamente a sí mismo. Descubrió que el capital no es una *cosa*, sino una *relación social* mediada por cosas. El señor Peel —nos relata Wakefield en tono lastimero— llevó consigo de Inglaterra al río Swan, en Nueva Holanda, medios de subsistencia y de producción por un importe de £ 50.000. El señor Peel era tan previsor que trasladó además 3000 personas pertenecientes a la clase obrera: hombres, mujeres y niños. Una vez que hubieron arribado al lugar de destino, sin embargo, «el señor Peel se quedó sin un sirviente que le tendiera la cama o que le trajera agua del río». ¡Infortunado señor Peel, que todo lo había previsto, menos la exportación de las relaciones de producción inglesas al río Swan! (MEGA, II, 6:685).

Una historia de lo más interesante e instructiva, en efecto. Un emprendedor capitalista, el señor Peel, había decidido montar una empresa allá, en las lejanas tierras coloniales. Muy inteligente y previsor como era, sin duda, procuró hacer bien el equipaje. Para montar una empresa se necesitan dinero y medios de producción. Ahora bien, también se necesitan trabajadores, y aquí es donde Peel resultó ser de lo más previsor: decidió llevarse trabajadores ingleses de confianza, tres mil obreros que aceptaron, libremente y de igual a igual, firmar un ventajoso contrato laboral. El siguiente episodio de tan prometedora historia nos sitúa en el Parlamento británico, donde no se cesa de cavilar sobre el porqué de tan inesperados resultados. El señor Wakefield se pregunta, entre intrigado e indignado, sobre el enigma del desastre en el que la aventura de Peel había desembocado.

El señor Peel había metido en un barco «la suma de las partes» del capital. Pero, como vamos a ver; se había olvidado algo: nada más y nada menos que «aquello que hace capital al capital», lo que, en efecto, Platón habría llamado el *eîdos-capital*. En todo ca-

so, algo más que la «suma de sus partes», eso que vamos a llamar, en efecto, la *estructura*.

La estructura profunda del capitalismo

El lector tiene en este texto de Marx una ocasión insuperable para entender el concepto más problemático y quizás más difícil de la obra de Althusser: el concepto de *causalidad estructural*. Las páginas correspondientes publicadas en *Lire le Capital* han sido en ocasiones objeto de burla por su carácter esotérico, encriptado por la jerga «estructuralista» que entonces estaba tan de moda. Sin embargo, el texto de Marx que acabamos de citar nos permite acercarnos al concepto de estructura y comprender por qué Althusser le dio tanta importancia, sin ambigüedades retóricas ni florituras académicas.

Los obreros del señor Peel dejaron de serlo en cuanto desembarcaron en un continente con suficientes tierras vírgenes para transformarse en campesinos independientes. Colonizaron pedazos de tierra, se dedicaron a criar ganado y se hicieron artesanos, y algunos que tuvieron suerte en estos menesteres «se convirtieron incluso en competidores de sus ex patrones en el mercado mismo de trabajo asalariado». «¡Imagínese usted qué atrocidad! —comenta Marx—, el honesto capitalista ha importado él mismo de Europa, con su propio dinero contante y sonante, a sus propios competidores, ¡y en persona!» (MEGA. II. 6:688).

Todas las leyes que en Inglaterra parecían cumplirse con la elegancia, la espontaneidad y la belleza de la naturaleza, dejaban de cumplirse, como por encanto, en las colonias, al desmoronarse «la ley natural de la oferta y la demanda de trabajo», una ley «natural» que algunos, nos dice Marx, sentían ya la tentación de «encarrilar debidamente por medio de la policía».

Enfrentados a este problema, se puede decir que no solo Wakefield, sino la clase capitalista en general y el propio Parla-

mento británico que se ocupó del asunto, perdieron de golpe la confianza en que «las leyes naturales del intercambio de mercancías» fueran suficiente cimiento para la edificación del capitalismo. Marx dice que el señor Peel se había olvidado de «exportar las relaciones de producción inglesas». Pero todavía no sabemos muy bien en qué consisten estas y cómo podrían ser, de alguna manera, «exportadas».

Si se hace el experimento de preguntar en una clase de bachillerato (sin leer el comentario final de Marx) qué fue lo que el señor Peel se había olvidado en Inglaterra para que las cosas le salieran tan mal (al día siguiente de desembarcar «el señor Peel no contaba ni con un sirviente que le trajera agua del río»), es del todo normal que algún alumno aventajado conteste descarnadamente que se había olvidado «la guardia real». En parte, es bastante cierto. Lo primero que se comprende, en efecto, es que la ley de la oferta y la demanda de trabajo, por algún misterioso motivo, no funciona en las colonias sin el concurso de la policía y el ejército. En Inglaterra, basta con que alguien tenga capital, es decir, dinero, máquinas y «buenas ideas», para que su demanda de trabajo se vea inmediatamente satisfecha por una cola de obreros dispuestos a ofertarlo. Por el contrario, al señor Peel ni siquiera le valió la argucia de exportar a sus obreros junto con su capital. En cuanto hubo desembarcado, el contrato de trabajo que había firmado con ellos se convirtió en un mero papel mojado, los obreros desaparecieron y, al poco tiempo, las máquinas y los medios de producción habían dejado de ser capital para convertirse en un montón de chatarra oxidada. Los obreros reaparecieron instalados en fincas particulares, reconvertidos en colonos, se dedicaron —quién sabe— a exterminar aborígenes, trabajar con su sudor parcelas de tierra heroicamente defendidas de los intrusos… y si la película es suficientemente larga, probablemente reaparecieron al final reconvertidos en magnates, tras haber descubierto algún pozo de petróleo en sus tierras diligente-

mente trabajadas. El señor Peel creía que metía en el barco a sus obreros y había embarcado, sin darse cuenta, a su competencia: había pagado el pasaje a sus más encarnizados competidores.

Por otro lado, las colonias no estaban precisamente desiertas, sino bien pobladas de indígenas en taparrabos que deambulaban por ahí. No era fácil, así pues, entender por qué ese potencial ejército de reserva era incapaz de entender o de plegarse a la «ley natural de la oferta y la demanda» de trabajo, una ley que, en cambio, en Europa parecía poco menos que infalible (como no puede dejar de serlo una ley a la que se considera «natural»). Esta especie de «cáncer anticapitalista» que caracterizaba a las colonias solo podía ser explicado por una «falta de civilización». Y sabemos muy bien que el ejército y la policía fueron y siguen siendo las herramientas para la civilización de las colonias. Puede que a algunos economistas sí (incluso siendo marxistas), pero al Parlamento británico no se le habría ocurrido nunca mandar un ejército de profesores ilustrados a entonar alabanzas sobre la ley del valor, el intercambio de equivalentes, el contrato social y la libertad. No es que tales personajes faltaran en la historia, pero, en todo caso, funcionaban más bien en la retaguardia de un ejército que estaba armado con cañones y no con palabras.

Y, aun así, lo que el señor Peel había olvidado no eran soldados, sino aquello que los soldados tenían que hacer. Es verdad que la diferencia que hay entre un soldado y un obrero es que este último puede rescindir su contrato a voluntad, mientras que a un soldado se le puede fusilar por desertor. Pero el asunto no consiste en ajusticiar desertores, sino en que los soldados sean eficaces a la hora de generar las condiciones en las que el capitalismo es posible, para lo que, en primer lugar, es preciso lograr que la ley de la oferta y la demanda de trabajo se haya adueñado de la realidad de la colonia. Esta ley regía ya en Inglaterra con la misma naturalidad con que lo hace hoy en el mundo de la globalización: basta una solicitud de trabajo anotada en *Info Jobs* (sec-

ción «oferta de trabajo») para que, al día siguiente, cualquier señor Peel tenga una cola de parados suplicando una «entrevista de trabajo». Igual que caen las piedras, caen los trabajadores sobre los puestos de trabajo. Y, sin embargo, en las colonias esto solo se lograba mediante recursos muy artificiales y muy violentos. Los comentarios de Rafael Sánchez Ferlosio al *Ensayo político sobre el reino de Nueva España* de Alejandro Humboldt pueden valernos para hacernos una idea muy exacta de los términos del problema:

> La estancia de Alejandro Humboldt en Nueva España, de casi un año de duración, se remonta casi a los albores del culto al dios Progreso, pues transcurrió a caballo de los años 1803 y 1804. [...] Hablando de la gran variedad de vegetales susceptibles de elaboración industrial y comercialización que ha podido observar silvestres en la Intendencia de Veracruz, concluye: «Solo esta intendencia bastaría para vivificar el comercio del puerto de Veracruz, si fuese mayor el número de colonos y si su desidia, efecto de la misma beneficencia de la naturaleza y de la facilidad con que proveen sin trabajo a las primeras necesidades de la vida, no entorpeciese los progresos de la industria» (Sánchez Ferlosio, 1986: 50-51).

La desidia de los colonos y de los indígenas, así como la propia beneficencia de la naturaleza que la posibilitaba, eran también un obstáculo para el desarrollo de la industria de esperma de ballena.

> Hablando más adelante de la gran abundancia de cachalotes en las costas del Pacífico y lamentando que los habitantes de las colonias españolas no aprovechen las ventajas que, para su pesca, tendrían sobre los ingleses y los norteamericanos (ya que estos, para llegar al Pacífico, tenían aún, en aquel tiempo, que rodear el continente desde el Atlántico), comenta: «No es la falta de brazos la que podría impedir a los habitantes de México el dedicarse a la pesca del cachalote; doscientos hombres bastarían para armar diez barcos pescadores y recoger anualmente cerca de mil toneladas de esperma de ballena; esta substancia podría ser en lo venidero un artículo de exportación casi tan importante como el cacao de Guayaquil y el cobre de Coquimbo. En el estado actual de las colonias españolas, la desidia de los habitantes es un obstáculo para la ejecución de estos proyectos. En efecto, ¿cómo se pueden encontrar marineros que quieran dedicarse a un oficio tan duro, a una vida tan miserable cual es la de los pescadores de cachalote? ¿Cómo hallarlos en un país en donde, según la opinión del común del pueblo, el hombre es feliz solo con tener plátanos, carne salada, una hamaca y una guitarra? La esperanza de la ganancia es un estímulo muy débil, bajo una zona en donde la benéfica naturaleza ofrece mil medios de procurarse una existencia cómoda y tranquila, sin apartarse del propio país ni luchar con los monstruos del Océano» (*ibíd.*: 51-52).

Para coyunturas como esta, de nada sirve, como hemos visto, generar una oferta de trabajo *ad hoc*, importando obreros de las metrópolis, pues, en cuanto desembarcan, no les es difícil hacerse con una hamaca o una guitarra y alimentarse de plátanos y de carne salada. Este tipo de vida puede parecer lo que sea, pero nadie que haya leído *Moby Dick* preferiría embarcarse junto con el capitán Ajab de turno para perseguir cachalotes hasta el otro extremo del mundo.

A Humboldt no se le escapa el tipo de remedio que sería preciso aplicar para restaurar aquello que todos los señores Peel de las colonias habían dejado olvidado en sus metrópolis:

> En las colonias españolas se oye repetir muy a menudo que los habitantes de las *tierras calientes* no saldrán de la apatía en que hace siglos están sumergidos hasta que una *real cédula* mande destruir los platanares. A la verdad el remedio es violento y los que lo proponen con tanto ardor generalmente no despliegan más actividad que el común del pueblo, al que quieren hacer trabajar aumentando la masa de sus necesidades. Esperemos que la industria progresará entre los mejicanos sin que se empleen medios destructivos (*ibíd.*: 51).

«A la verdad el remedio es violento…» Así es, pues para quemar los platanares hace falta desalojar a la población, despejar el terreno, exterminar a los indígenas demasiado tozudos para abandonar a los ancestros que residen en sus cementerios, crear, en definitiva, un ejército de mendigos que no tengan dónde caerse muertos. Este presupuesto tan «natural» de la ley de la oferta y la demanda de trabajo consiste, lisa y llanamente, en una matanza.

En orden a este tipo de consideraciones es como Marx dice que Wakefield descubrió en las colonias el secreto en el que consiste la producción capitalista de la metrópoli: «*El modo capitalista de producción y de acumulación* y, por ende, *también la propiedad privada capitalista, presuponen el aniquilamiento de la propiedad privada que se funda en el trabajo propio, esto es, la expropiación del trabajador*» (MEGA, II, 6:692).

No hay capitalismo sin una *expropiación* (inevitablemente *violenta y «artificial») de las condiciones generales de trabajo de una población*. Siempre era necesario algo así como «quemar los platanares». En suma: era preciso generar en la población un «hambre artificial», que empujara a las personas a buscar su sustento en el mercado de trabajo. Estas consideraciones de Marx no apuntan, pues, fundamentalmente, a una explicación histórica del capitalismo. Intentan, más bien, sacar a la luz algo que se ve a simple vista en las colonias, pero que en Inglaterra, en cambio, resultaba invisible. Se trata, nada más y nada menos, de *aquello en lo que consiste el capitalismo: la esencia del capital*, la *estructura* capitalista misma.

El mundo de las estructuras, en clave platónica

Es aquí donde Althusser consideró que residía el núcleo mismo de la «inmensa revolución teórica de Marx»: en el descubrimiento de una *estructura*.

Y la estructura en cuestión puede resumirse como sigue: el capitalismo es imposible sin las relaciones de producción capitalistas, las cuales consisten *antes que nada* en el hecho de que el conjunto de la población haya sido violentamente expropiada de sus medios de producción.

Puestos a decir a las claras lo que el señor Peel «se había olvidado» en Inglaterra, nada mejor que afirmar que se había olvidado, precisamente —¡y nada menos!—, «el capital», la «esencia capital», «aquello en lo que consiste el capital», «aquello que hace capital al capital» o, como ya dijimos antes en clave platónica, el *eîdos* capital. Lo que, en efecto, el marxismo llamó la *estructura capitalista*.

Entenderemos lo serio del asunto si nos damos cuenta de que el error que comete el señor Peel es exactamente el mismo en que incurre Menón —en el famoso diálogo de Platón— al ser interrogado acerca de qué es la virtud. Menón dice que eso lo sabe hasta un niño y que le avergonzaría regresar a su patria para contar que el gran Sócrates no sabe qué es la virtud. Sin duda hay cosas difíciles que decidir acerca de la virtud; por ejemplo, si la virtud es enseñable o no lo es. Para decidir sobre este tipo de cuestiones hace falta ser, por lo menos, bastante inteligente. Pero Sócrates, antes que nada, quiere que se le diga… ¡en qué consiste la virtud! Pues, al parecer; no solo no es «bastante inteligente», sino que, siendo más bien completamente «idiota», ni siquiera

entiende el significado de la palabra; los niños lo entienden, pero Sócrates no.

No cabe duda de que el señor Peel, a la vista de lo rico que era, debía de ser también «bastante inteligente». Como mínimo, tan inteligente como, por ejemplo, Berlusconi, que basó todas sus campañas electorales en la propuesta de gestionar Italia como una gran empresa y que presentaba su éxito en los negocios como prueba indiscutible de que él sí sabía realmente de qué iba eso de la economía. Este argumento parecía de una evidencia incontestable: ¿quién va a ser capaz de dirigir los destinos económicos de un país mejor que un empresario? ¿Qué mejor ministro de economía que una persona que sepa perfectamente lo que es una empresa porque él mismo tiene mucha experiencia como empresario? Ahora bien, eso de «tener experiencia» no es algo que sea muy impresionante desde el punto de vista platónico. Claro que, se dirá, la economía no se desenvuelve en el nebuloso mundo de las ideas de Platón. Más allá de «utopías» y de «libertarismos trasnochados» (como corresponde al pragmatismo de la patronal), no cabe duda de que los empresarios tienen «los pies en la tierra»… por la cuenta que les trae. Ahora bien, «por la cuenta que le traía», el señor Peel, que sabía perfectamente lo que es el capital —ya que era, precisamente, un capitalista—, fue tan previsor que de sus empresas no se olvidó de embarcar ni un tornillo. Se olvidó, sin embargo, de exportar «aquello que hace capital al capital», aquello que Platón habría llamado, en efecto, la «idea» de capital.

Lo que pasa es que no es tan fácil saber qué es eso del *eîdos* (eso lo estudian en los departamentos de Ontología o de Metafísica, y al final se parece bastante poco a lo que suelen contar los manuales sobre Platón o Aristóteles). Una cosa sí que sabemos, no obstante: aquello en lo que consiste el capital (el eîdos capital) es aquello por lo que preguntamos cuando preguntamos, sencillamente, *qué es* el capital. Precisamente por eso, no tiene nada de

extraño que Marx, tras casi mil páginas de una obra titulada *El capital*, al final del Libro I, aproveche para responder a esa pregunta. Un largo itinerario, se dirá. Todo el mundo sabe lo que es el capital, o al menos es obvio que los empresarios lo deben de saber, aunque solo sea por experiencia. Preguntemos a Menón si la virtud es o no enseñable. Preguntemos al señor Peel o a Berlusconi si hay que subir o bajar los impuestos para favorecer la inversión. Seguro que tendrán una respuesta. ¡Por experiencia! Ya estamos viendo que Platón quizá tenía mucha razón al desconfiar del mundo de los sentidos (habló incluso de una caverna en la que no se veían más que sombras).

Se han hecho muchas piruetas muy pedantes con el concepto de «estructura» en Althusser (y en Marx). Sin embargo, el asunto, como estamos viendo, distaba mucho de ser una excentricidad «estructuralista». El fondo de la cuestión era tan antiguo como Platón.

Al otro lado del océano, esperando al señor Peel, aguardaba una sorpresa socrática que iba a dejar boquiabiertos no solo a todos los economistas de la época, sino también a todos los muy «realistas» y «terrenales» políticos del Parlamento británico. «No se contesta a la pregunta de qué es el capital enumerando las partes de que este se compone, eso sería —como le dice Sócrates a Menón— como preguntar qué es una abeja y contestar que una abeja es una cabeza, unas patas, un abdomen, unas alas y unas *cuantas cosas más*…» Del mismo modo, el primer intento que hace el impaciente Menón de responder a la ingenua pregunta de Sócrates naufraga porque Menón se limita a enumerar las partes de la virtud o, todo lo más, a poner ejemplos de ella. No se sabe qué es la virtud limitándose a meter en la cabeza las distintas partes de que esta se compone. Pero tampoco se lleva uno el capital de aquí para allá metiendo en un barco las partes de las que se compone (el dinero, las máquinas, los obreros *y unas cuantas cosas más*…).

Y he aquí que, de pronto, ante una tragedia económica de primera magnitud, el Parlamento británico se vuelve de un platónico que asusta: ¿*qué es* el capital, entonces, ya que toda la experiencia de los empresarios no nos auxilia para dilucidar el misterio de lo que el señor Peel había dejado *olvidado* en Inglaterra? «Conocer es recordar», cantan sabiamente los poetas, le dice Sócrates a Menón cuando, tras varios intentos fallidos, este parece ya desistir de dar cumplida respuesta a la pregunta de qué es la virtud. Y. en efecto, también el Parlamento británico «recuerda» entonces ciertas cosas muy imprescindibles. No hay capital sin una oferta de mano de obra asalariada, no hay capital sin obreros; pero de nada vale meter en un barco a los obreros si no se mete también «aquello que les hace ser obreros». No se trata de exportar obreros, sino de exportar «la obrereidad», «aquello que hace obrero al obrero», «aquello en lo que consiste ser obrero».

Todo el mundo sabe lo que es un obrero. Algunos lo saben por experiencia propia; otros, por la experiencia de tratar con ellos. Tuvo que ocurrir algo muy grave en las colonias para que, de pronto, todo este macizo de evidencias se deshiciera y el Parlamento británico cayera en la cuenta de que se había olvidado de lo que es un obrero. «¿Que se nos ha olvidado qué es un obrero? ¡Que salga alguien a la calle y nos traiga uno!», podría haberse exclamado. Un obrero es una persona que firma un contrato de trabajo a cambio de un salario. Y en Manchester no es difícil toparse con ellos. Basta poseer capital, dinero, medios de producción y un poco de espíritu empresarial, o simplemente ganas de jugar en la bolsa, para que toda una multitud de personas te sigan el juego, tomando la decisión de prestarse voluntariamente a ser obreros. Un obrero, diría el filósofo Jean-Paul Sartre, es una persona que toma a cada momento la decisión de comportarse como un obrero, desde el momento mismo en que suena el despertador y acepta levantarse de la cama para acudir a su puesto de trabajo. También el filósofo Michel Foucault aseguraría

que un obrero es una especie de sopa originaria de gestos, órganos y deseos, convenientemente disciplinada, vigilada y castigada, para moverse como lo hacen los obreros. Sin embargo, el Parlamento británico no vino a concluir que el señor Peel debería haberse llevado al río Swan el panóptico de Bentham (es decir, ese inmenso dispositivo de vigilancia y control disciplinario exhaustivo del que nos habla Foucault), ni tampoco se le ocurrió enviar directores de conciencia que hicieran a las libertades de por allí cambiar de parecer respecto al sonido del despertador. Un obrero indisciplinado que, al menos en Manchester, tira el despertador por la ventana y decide seguir durmiendo, no deja por eso de ser un obrero. Simplemente, se convierte en un obrero *en paro*. En Manchester no dejas de ser obrero tan fácilmente: ni a golpes de libertad, ni a golpes de indisciplina. De este modo, el Parlamento británico no se volvió ni sartreano ni foucaultiano, sino que tuvo más bien una especie de revelación *platónica* o, si se quiere, *estructuralista*: en lugar de exportar la «*mauvaise foi*» sartreana o la microfísica de las disciplinas foucaultianas, se puso a pensar en cómo generar materialmente unas *condiciones estructurales* que, sin necesidad de poner en juego una intervención continuada de ejercicios de poder, fueran capaces de hacer obrero al obrero.

Para ello era preciso, como hemos visto antes, expropiar a la población indígena de sus condiciones de existencia, separar a los artesanos y los campesinos independientes de sus medios de producción. La Corona inglesa no decidió, por tanto, funcionar como un microcapataz foucaultiano: a su modo, decidió simplemente «quemar los platanares», destruir las condiciones de existencia de la población, desencajar las piezas de sus modos de producción y provocar un «hambre artificial» para el conjunto de la población. El proletariado del señor Peel surgiría del ejército de mendigos generado por esta intervención puntual e inusitadamente violenta, la cual habría creado para la historia una *estructu-*

ra capaz de generar el «efecto-obrero». El señor Peel había intentado transportar una estructura transportando sus elementos. Y la estructura, lógicamente, no les había acompañado. Es por lo que se puede afirmar, como lo hace Marx, que Peel había exportado todos los elementos de la producción capitalista y se había olvidado, precisamente, *del capital*. Hay un famoso texto de Marx que lo expresa muy gráficamente: «Un negro es un negro, solo en determinadas condiciones se convierte en esclavo: una máquina de hilar algodón es una máquina de hilar algodón. Solo bajo determinadas condiciones se convierte en capital» (MEGA, II, 6:685). Los obreros son obreros en determinadas condiciones estructurales. Si estas faltan, dejan de serlo como por encanto.

Sin darse cuenta de ello, la economía política y el conjunto de la clase política inglesa estaban, así, *recordando* los procedimientos por los que se había constituido el propio proletariado británico. Marx, en el penúltimo capítulo del Libro I, «La llamada acumulación originaria», hace a este respecto un «bosquejo histórico» estremecedor. Las novelas de Dickens pueden valernos también de una ilustración muy exacta. El capitalismo en Inglaterra también se había levantado sobre una inmensa hambruna creada a punta de bayoneta. El proletariado inglés surgió de una interminable muchedumbre de mendigos. Era preciso, sí, *recordarlo*... Fueron dos siglos de expropiaciones a punta de bayoneta los que vaciaron el campo británico y escocés de campesinos. En el citado capítulo, Marx hace un relato estremecedor de esta historia por la cual en Inglaterra se hizo, en su momento, exactamente lo mismo que hemos visto hacer en las colonias: crear un hambre artificial para el conjunto de la población, de modo que la gente, finalmente, se vio abocada a acudir al mercado de trabajo. Ahora bien, es preciso fijarse atentamente en un asunto importante: aquí no se trata de recordar aquello que *hizo* capital al capital, sino aquello que *hace* capital al capital. No se trata de recordar una *historia*, sino de que esa historia nos permita «recordar», en

un sentido inequívocamente platónico, una *estructura*. No se trata de una investigación sobre los orígenes históricos, sino sobre las *condiciones* sin las cuales no hay modo capitalista de producción. No se trata de cómo «se formó» el modo de producción capitalista sino de «en qué consiste» este modo de producción. La pregunta sigue siendo estrictamente socrática: *¿qué es…?* No es que entre los parlamentarios ingleses haya germinado un repentino interés por la historia de Inglaterra; es que experiencias como la del señor Peel les han hecho caer en la cuenta de que, pese a toda su *experiencia* al respecto, no se sabe *qué es el capital*, ya que no se termina de entender qué es lo que había quedado *olvidado* en Inglaterra. Tal y como había previsto ya Platón, el *eîdos*, la *estructura*, siempre permanece oculto, olvidado, en nuestra vida cotidiana, en el mundo de nuestra experiencia.

Así pues, Marx no ha emprendido una investigación del *pasado*, sino que, por el contrario, ha puesto manos a la obra para sacar a la luz la *esencia del presente*. Una «esencia» que, misteriosamente, aparecía como invisible e imposible de experimentar allí donde lo que había era, precisamente, capitalismo. «Algo», por tanto, que ha estado «ausente» en todo su análisis del capitalismo, y que, sin embargo, era la *condición* que confería a cada pieza su *definición* y su *realidad*. Así pues, por ejemplo, los obreros no eran obreros porque llevaran una vida de tales (deambulando por Manchester o viajando en un barco hacia Nueva Holanda): lo eran porque ocupaban un «lugar estructural» que les definía como obreros independientemente de lo que hicieran o dejaran de hacer con el sonido del despertador. Si se comportaban como obreros era porque vivían bajo una condición: la de *carecer de medios de producción*, la de haber sido expropiados de sus condiciones de existencia. Esta «condición estructural» es la que permite decir que esos sujetos que se comportan como obreros, además de comportarse como si lo fueran, lo *son*. Y que lo seguirán siendo mientras no cambien esas «condiciones», independientemente de

lo que hagan o dejen de hacer al oír el despertador. Ya lo hemos comentado: un obrero que decide hacer oídos sordos al despertador no deja por eso de ser obrero, sino que se convierte en un obrero en paro.

Causalidad estructural, «ausente» o «metonímica»

Ahora vamos a detenernos en la forma en la que Althusser se ocupó de este asunto mediante el concepto, bastante enigmático, de causalidad ausente o metonímica.

Lo importante es que reparemos en que, de pronto, estamos ante un mundo muy imprevisto: el de las estructuras. ¿Qué significa esto? En primer lugar, es preciso comprender que es como si nuestra vida se desarrollase en dos planos. Fue para dar a entender algo así para lo que Platón inventó, en efecto, la metáfora de los dos mundos, que era tan solo eso, una metáfora (aunque muchos de sus intérpretes se la han tomado en sentido literal, hablando luego de un Platón idealista y absurdo). Podríamos decir que, en nuestra vida, se dan cita dos tipos de «cosas»: *hechos y estructuras*. Una cosa, por ejemplo, es enfrentarse sindicalmente a la patronal y otra muy distinta, proponerse intervenir en la estructura que hace que haya, por una parte, asalariados y, por otra, accionistas. Incluso si los asalariados poseyeran acciones de su empresa o tuvieran sus fondos de pensiones invertidos en bolsa —incluso, por tanto, si el asalariado y el accionista llegaran a ser en general la misma persona—, no por eso la estructura habría cambiado.

El juego al que se está jugando seguiría siendo el mismo. Una cosa es luchar contra la corrupción de los banqueros o, sin llegar a eso, contra, por ejemplo, su retención del crédito, y otra muy distinta, luchar contra «aquello que hace banquero al banquero». En suma, una cosa es enfrentarse a los capitalistas y otra, enfrentarse al capitalismo mismo. Y así podríamos continuar: una cosa es luchar contra el poder del dinero y otra, luchar contra el po-

der que hace dinero al dinero… Hace falta ser un poco platónico para entender el problema, o, en fin, hace falta entender que en este mundo no solo hay hechos violentos o injustos, sino que también hay estructuras violentas e injustas.

Ahora bien, es cierto que al hablar de algo así como una «violencia estructural» planteamos algo en cierta forma paradójico, pues se trata de una violencia que produce efectos estando, sin embargo, «ausente». Pensemos por un momento en términos lingüísticos: una lengua, pongamos que el castellano, puede *someterse* a la autoridad de una academia que determine las normas de lo lingüísticamente correcto (en el caso de España, la Real Academia de la Lengua Española), la cual puede decidir, a lo mejor, que ya no va a ser correcto acentuar ciertos monosílabos. Pero la manera en que una lengua «obedece» a sus reglas gramaticales es algo de muy distinta naturaleza, porque ahí no hay ninguna intervención empírica que pueda ser experimentada. Por supuesto, los sujetos hablan correctamente aunque no tengan ni idea de gramática, y lo hacen sin pensar en ningún momento en las reglas que en cada caso están aplicando. Este modo de producir efectos sin intervencionismo, sin ejercicio de poder alguno, este carácter inexperimentable de lo gramatical, fue lo que inspiró, en el seminario de Althusser, la idea de pensar el concepto de «causalidad estructural» con la ayuda del término «causa ausente» (un concepto que se había importado del psicoanálisis lacaniano). Se trataba de pensar el concepto de una «eficacia estructural». ¿Cómo producen efectos las estructuras y qué tipo de efectos producen?

Antes hemos puesto un ejemplo que puede ayudarnos con esto. Un obrero paquistaní de una multinacional textil elige ser obrero todos los días porque se levanta todos los días al sonar el despertador. Pero si, en virtud de una rebelde decisión, un día tira el despertador por la ventana, no por eso deja de ser un obrero; se convierte, decíamos, en un obrero *en paro*. No era por tan-

to la presencia del despertador, ni del capataz, ni de la disciplina fabril en general, lo que le convertía todos los días en obrero, sino la eficacia de una ausencia, la eficacia de esa estructura que tanto costó formar en su momento, sí, pero que, una vez construida históricamente, permanece *ausente* sin dejar de estar *presente*: una estructura que separa a la población de sus medios de producción.

Una estructura, como decía Althusser, «se agota en sus efectos». Estos son lo único que puede experimentarse de ella. Uno sabe por experiencia lo que es un banquero o un obrero, uno tiene sus experiencias con banqueros y con obreros, pero no con aquello que hace banquero al banquero u obrero al obrero. Por eso, porque la estructura no aparece más que en sus efectos, es muy fácil tomar el efecto por la causa, de modo que la estructura siempre tiende a permanecer escondida. Este fue el motivo por el que a la causalidad estructural se le llamó, además de «ausente», «metonímica»; el efecto se toma por la causa.

Pese a lo que de «clásico» tenía el asunto, el estructuralismo se vivía a sí mismo tan novedoso y revolucionario que incluso llegaba a discutirse por los «derechos de autor» de los conceptos utilizados. Una patética anécdota sobre cómo llegó a implantarse el concepto de «causalidad estructural» puede proporcionarnos una idea de cómo la tradición marxista althusseriana y la psicoanalítica lacaniana se cruzaron —en realidad muy fugazmente— bajo el signo del estructuralismo. En su intervención en «Lire *Le capital*», Jacques Rancière había utilizado repetidamente el concepto de «causalidad metonímica» o «causalidad ausente», advirtiendo de que lo había importado de unos cursos sobre Lacan (1964) en los que Jacques-Alain Miller había «mostrado el carácter decisivo de estos conceptos para la lectura de *El capital*» (Althusser, 1965:84). El caso es que Miller no se sintió satisfecho con tales aclaraciones y acusó públicamente a Rancière de haberle «robado» un «concepto personal»: «Designó al culpable en un

tablero de avisos y pidió una reparación» (Roudinesco, 1995: 447). Comenta Althusser en sus memorias que «el curso acabó muy mal: no sé por qué dialéctica fui yo mismo quien acabó en lugar de Rancière por ser acusado por Miller de haberle robado el concepto de causalidad metonímica. ¡Menuda historia!» (1992:279).

Había una forma clásica de representarse el problema al que nos estamos enfrentando. Spinoza había dicho que «la idea de círculo no es redonda», y Althusser solía repetir: «El concepto de perro no ladra». En el fondo, el problema estaba planteado desde el primer momento por Platón: aquello en lo que consiste un caballo no es ningún caballo. Se puede galopar sobre un caballo, no sobre aquello que hace caballo al caballo. Aquello que hace dinero al dinero, capital al capital, banquero al banquero, no es una cosa sin más entre las cosas, es una estructura, una gramática, algo que está «ausente» y que, estando ausente, hace a cada cosa ser lo que es. Estamos, pues, a las puertas de un mundo nuevo (y que, sin embargo, forma parte de este): el de las estructuras. Un mundo, en suma, que Platón hizo muy bien en llamar «inteligible», pues, como estamos diciendo, no es posible galopar sobre aquello que hace caballo al caballo, ni pagar en un supermercado con aquello que hace dinero al dinero. Las estructuras no se pueden experimentar, pero se pueden, eso sí, conocer, se dejan pensar. E incluso se dejan, también, *cambiar*. Ahora bien, hay algo misterioso en este cambio de plano por el que, en lugar de actuar sobre las cosas, nos proponemos actuar sobre las estructuras. Vamos a dedicar el siguiente capítulo a este problema.

La polémica sobre el antihumanismo

Superhombre y hombre basura: el nihilismo


Friedrich Nietzsche, 1887.

En resumen, hemos concluido que el asunto del estructuralismo no fue más que un intento de reconstruir un problema bien antiguo de la historia de la filosofía: el asunto del *eîdos* o de la *morphé*, que nunca ha dejado de replantearse desde Platón y Aristóteles. Lo llamativo es que, en el siglo XX, la resistencia a pensar el problema se planteó, fundamentalmente, en nombre del ser humano, en nombre del «humanismo». Fue en defensa del «hombre» que se inició una verdadera cruzada contra el «estructuralismo». Era como si, en efecto, el siglo XX estuviera a punto de descubrir que la verdadera caverna platónica somos nosotros mismos.

El asunto del supuesto antihumanismo de Althusser se convirtió en un verdadero campo de batalla en los años setenta. Se escribieron centenares (o más bien millares) de libros sobre el tema, en una encendida polémica que muchas veces era incomprensible o estaba plagada de malentendidos. Se cuenta, incluso, que los discípulos de Sartre y de Althusser quedaron un día a la

salida de clase para debatir a puñetazos la cuestión del humanismo y el antihumanismo (hay que recordar que el enorme filósofo francés Jean Paul Sartre había publicado ya su famosísima conferencia *El existencialismo es un humanismo*). Sin embargo, como vamos a ver, la cosa estaba muy mal planteada. No era Althusser quien era antihumanista sino el capitalismo del que él se ocupaba. No era el estructuralismo, sino el propio siglo XX, el que había sido estremecedoramente antihumanista.

Hay que comenzar observando que el siglo XX no mantuvo, en realidad, muy buena relación con el hombre. Nietzsche murió, simbólicamente, en 1900, tras anunciar un «superhombre», es decir, una superación de lo meramente humano. A decir verdad, Nietzsche no se hacía ilusiones: antes del superhombre, anunció la llegada inevitable del «último hombre», la llegada de lo que, sin duda alguna, *somos nosotros*, los seres humanos de hoy en día. «Ay —decía Nietzsche—, llega el tiempo del último hombre, del hombre más despreciable, de aquel que no dará a luz ninguna estrella». Lo único peor que un cristiano, que un católico, incluso que un protestante: el ateo, el nihilista. El cristianismo había sido, es verdad, desprecio a la vida, nihilismo. Pero, al fin y al cabo, el cristiano, al vivir por y para otra vida, se las arreglaba para vivir esta. Del católico, no digamos: en el calendario siempre hay una santa Rita, una santa Marta o un san Pancracio para tener la ocasión de montar una fiesta. Luego, tras la resaca, un católico se confiesa y vuelta a empezar, a esperar la fiesta de la Virgen Macarena. A fuerza de despreciar esta vida en favor de otra, se las apaña muy bien para disfrutar en este mundo. Otra cosa, decía Nietzsche, es el protestante, que ha suprimido las festividades del calendario, un ser austero, amargado, triste y trabajador, un amasijo de puro resentimiento contra los placeres de la vida. Pero aún tenía que venir algo peor; y, finalmente, ha llegado: somos nosotros, el «último hombre», una humanidad mayoritariamente atea que, sin embargo, no ha inventado

ningún valor que le permita apreciar la vida. Si el cristiano vivía por y para otra vida, el ateo vive por y para nada. Si no se suicida, es porque «hasta morir le cansa», porque la iniciativa de suicidarse sería demasiado vital para su total nihilismo.

En realidad, este retrato tan «nihilista» del último hombre se parece bastante al que hace Marx del proletariado en el *Manifiesto comunista*. El filósofo y jurista alemán Carl Schmitt lo resumía bien con estas palabras: «Todo lo referente al proletariado no puede ser determinado más que de forma negativa. De él solo puede afirmarse con certeza que no participa de la plusvalía, que no posee y no conoce ni familia, ni patria, etc. El proletariado es una *nada social*. De él solo puede decirse que no es más que meramente humano». Efectivamente, el capitalismo, al proletarizar a la población, ha despojado al ser humano de sus cualidades antropológicas más elementales. En primer lugar de la religión: una religión es, ante todo, un calendario de fiestas que celebrar, y el mercado de trabajo no tiene tiempo para festividades religiosas. De ahí que, como planteara la famosa obra de Max Weber, el protestantismo fuera una religión mucho más acorde con las nuevas necesidades del capitalismo. En tiempos de Marx —y en la actualidad también, más de lo que a veces quiere creerse— se suprimió incluso el descanso dominical. El capitalismo necesitaba una población tan laboriosa que no había tiempo para desahogos religiosos. El proletariado siguió siendo religioso —tampoco convenía que dejara de serlo del todo—, pero de una forma cada vez más nominal y menos practicante. Al final, tenemos una población que, como auguraba Nietzsche, da igual que sea atea o creyente, porque se comporta en cualquier caso con idéntico nihilismo: una población que vive por y para nada, a la que «hasta morir le cansa».

El proletariado, nos dice Marx, carece de familia. En sus tiempos, en efecto, las jornadas laborales de diez y catorce horas habían vuelto imposible cualquier vida familiar. Además, la cruel-

dad del capitalismo decimonónico había destruido la diferencia de sexos y de edades: las mujeres y los niños trabajaban en las fábricas en jornadas extenuantes. La vida familiar se había convertido en un lujo burgués. Aunque pueda parecer lo contrario, la situación actual arroja un resultado bastante parecido. En las clases medias, la familia se ha reducido a su mínima expresión. Se tienen menos hijos y cada vez más tardíamente. En otras épocas las familias eran algo muy extenso, comprendían a los abuelos, los nietos y todo un ejército de tíos y sobrinos. Actualmente ese tejido familiar se ha desgarrado. Solo pueblos antropológicos muy densos y orgullosos, como los gitanos, siguen contando con un tejido familiar extenso. Y si reparamos en clases más pobres y más globalmente, vemos la vida familiar hecha jirones. La población emigrante, normalmente, ha dejado a su familia a millares de kilómetros. Muchas mujeres emigrantes que cuidan de los hijos de los europeos, han dejado a sus propios hijos en su país de origen, a cargo de los abuelos. En todo caso, la cada vez más imprevisible «flexibilidad» del mercado laboral ha transformado a la población en una horda de «nómadas». Nadie que quiera encontrar trabajo puede ya pretender viajar por el mundo con trescientos primos y cuatro abuelos en la maleta. El mercado laboral nos ha convertido cada vez más en individuos solitarios y autónomos, en eso que actualmente se suele designar con el término bastante sarcástico de «emprendedores».

Además, este «nomadismo» estructural ha desgarrado los tejidos culturales. Desde un punto de vista antropológico, el fenómeno ha sido muy estudiado: a medida que las identidades culturales se desgarran, las identidades individuales se vuelven problemáticas. Por resumirlo con una imagen: antes la gente iba a la iglesia a comulgar; ahora va a los centros de salud a que le receten prozac. Según retrocede el imperio de la religión, avanza el imperio de la neurosis. Los ritos se traducen en síntomas. Los antropólogos, cuando hablaban del ser humano, pensaban antes en

un chamula, un yanomami, un nambikara, un sioux, un bosquimano. El ser humano actual no tiene tiempo de ser yanomami o bosquimano, se tiene que conformar, todo lo más, con ser Piscis o Sagitario. Desde un punto de vista antropológico, el hombre actual es, como decíamos, una «nada social y cultural». Las culturas indígenas son un entramado muy complicado de ritos que distinguen sexos, edades, clanes, familias, funciones, tareas, estatus religiosos, etc. El nomadismo laboral de las sociedades avanzadas ha borrado todas esas categorías. Esto es lo que, en efecto, Nietzsche anunció como «el último hombre», un hombre sin dios ni religión, sin familia ni cultura, sin sexo ni edad: el nihilista sin disfraces religiosos de ningún tipo. Este es el reverso tenebroso de lo que actualmente se llama con el eufemismo «emprendedor».

Esto no quiere decir que el resultado hubiera tenido que ser necesariamente nefasto. Liberar al ser humano de sus servidumbres culturales y religiosas debería, de hecho, haber sido un buen motivo para celebrar una nueva forma de civilización. En ella, el ser humano podría haber sido entendido como «ciudadano», como partícipe activo de la vida política de una república, en lugar de como siervo de una existencia tribal y religiosa. Ahora bien, como luego veremos, el capitalismo no iba a dejar ningún espacio al cumplimiento de este sueño de la Ilustración.

Todo este panorama es el que Marx resumió en su famosa frase: el capitalismo ha hecho que «todo lo sólido se disuelva en el aire». El capitalismo, en efecto, ha corroído casi todo aquello que un antropólogo identifica como propio del ser humano. Desde un punto de vista antropológico, los seres humanos de los siglos XX y XXI casi ya no son humanos; si siguen siéndolo, podría decirse, es casi por casualidad.

Antihumanismo

Si atendemos a lo expuesto en el parágrafo anterior, nos será menos difícil comprender el asunto del antihumanismo que tanto escándalo suscitó en la obra de Althusser. Citemos sus propias palabras, comentando el tema en cuestión:

> Un último camino, muy breve, para poner a prueba otra tesis provocativa: la del antihumanismo teórico de Marx. Por el solo placer de escuchar el concierto de fanfarrias ideológicas con el cual se me ha retribuido por haber presentado esta tesis, he de decir que de no haberla sostenido hubiese tenido que inventarla. Se trata de una tesis seria, siempre que se la lea seriamente y que, ante todo, se tenga seriamente en cuenta una de las dos palabras que la misma incluye —al fin y al cabo no es el diablo—: la palabra *teórico*. He dicho y he repetido que el concepto o la categoría de hombre no desempeñaba ningún papel teórico en Marx. Pero parece que *teórico* no quería decir nada para aquellos que no querían escuchar la palabra (Althusser. 1977:160).

En efecto, Althusser había defendido que Marx era un «antihumanista *teórico*». El escándalo fue mayúsculo, y las polémicas al respecto que se desataron en los años sesenta y setenta fueron interminables. Se acusó al estructuralismo de querer aplastar al ser humano, tratándole como si constituyera un ejército de hormigas. Se pensaba que el estructuralismo quería construir lo humano a partir de una combinatoria anónima e impersonal. Que el estructuralismo no dejaba ningún espacio a la libertad o la creación humanas.

Dos textos «antihumanistas»

Dos palabras para evitar posibles equívocos. No pinto de color de rosa, por cierto, las figuras del capitalista y del terrateniente. Pero aquí solo se trata de personas en la medida en que son la personificación de categorías económicas, portadores de determinadas relaciones e intereses de clase. Mi punto de vista, con arreglo al cual concibo como proceso de historia natural el desarrollo de la formación económica-social, menos que ningún otro podría responsabilizar al individuo por relaciones de las cuales él sigue siendo socialmente una criatura

por más que subjetivamente pueda elevarse por encima de las mismas (Marx, Prefacio al Libro I de *El capital*).

El capital está lleno del sufrimiento de los explotados, desde los horrores de la acumulación primitiva hasta el capitalismo triunfante, y ha sido escrito para su liberación de la servidumbre de clase. Lo cual no le impidió a Marx —sino que, por el contrario, lo *obligó* a ello, incluso en *El capital*, que analiza los mecanismos de su explotación— hacer abstracción de los individuos concretos y a tratarlos teóricamente como meros «soportes» de relaciones (Althusser, 1977:165-166).

Nada de esto era cierto. El error provenía, como bien dice Althusser en el texto que acabamos de citar, de no atender a que el antihumanismo en cuestión era «teórico». En un conocido texto del Prefacio al Libro I de *El capital*. Marx nos dice que él no ha tratado a las personas más que como «personificación de categorías económicas». ¿Qué quiere decir con ello? Quiere decir ante todo que, si queremos entender qué es el capitalismo, comenzar investigando qué hay de capitalista en la naturaleza humana constituye un muy mal punto de partida. El humanismo parece una cosa muy de sentido común si se trata de investigar una sociedad humana, pero científicamente es una verdadera fábrica de esterilidad. Si un alumno de física respondiese a todas las preguntas de un examen diciendo que las cosas ocurren por naturaleza, sería calificado, por supuesto, con un cero. ¿Por qué caen las piedras? Por naturaleza. ¿Por qué el calor dilata los cuerpos? Porque es su naturaleza. Ahora bien, no se hace nada distinto cuando se dice que el hombre es la causa de los fenómenos sociales e históricos. La causa de la guerra es la agresividad del ser humano; la causa de la crisis económica, la ambición humana; la causa del hambre en el mundo, el egoísmo del ser humano. Esta vacua cantinela nos impide pensar, en lugar de ayudarnos a ello. Por eso. Marx dijo con contundencia: «Mi método no parte del hombre sino del período económico dado».

Cuando Marx trata al ser humano en tanto que «personificación de categorías económicas», se puede decir, en efecto, que «pone *entre paréntesis* su personalidad», que hace «epojé» de su hu-

manidad. Ahora bien, creo que este texto que citamos a continuación es suficientemente explicativo:

> Si no se somete a una «epojé» teórica a las determinaciones individuales concretas de los proletarios y de los capitalistas, su «libertad» o su personalidad, entonces es imposible comprender algo acerca de la terrible «epojé» práctica a la cual la relación de producción capitalista somete a los individuos al tratarlos únicamente como portadores de funciones económicas y solo eso. Pero tratar a los individuos como meros portadores de funciones económicas es algo que no deja de tener consecuencias sobre los individuos. ¡Porque no es el teórico Marx quien los trata así, sino las relaciones de producción capitalistas! Tratar a los individuos como portadores de funciones intercambiables implica determinarlos, *marcarlos* irremediablemente en su carne y en su vida, reducirlos a ser solo apéndices de la máquina, arrojar a sus mujeres y a sus hijos al infierno de la fábrica, alargar su jornada de trabajo al máximo y darles lo justo para que se reproduzcan; implica también constituir el gigantesco ejército de reserva en el cual se puedan encontrar otros portadores anónimos para presionar sobre los portadores en función que tienen la suerte de tener trabajo. [...] Si Marx no parte, pues, del hombre, que es una idea vacía —es decir, sobrecargada de ideología burguesa—, ello se debe a que quiere llegar a los hombres concretos. [...] Cada abstracción de Marx corresponde a la «abstracción» que impone a los hombres esas relaciones, y esta «abstracción» terriblemente concreta es la que convierte a los hombres en obreros explotados o en capitalistas explotadores (Althusser. 1977:168 y 171).

En resumen: no es Marx quien es antihumanista, sino el capitalismo. Al proletarizar a la humanidad, el capitalismo ha generado —desde el punto de vista antropológico— una especie de humanidad basura. Hemos visto en el parágrafo anterior que en este punto los diagnósticos de Nietzsche y de Marx confluían en un desenlace al que hemos llamado «nihilismo». Y el problema es que es lógicamente algo muy absurdo buscar en la esencia humana el secreto de una realidad antihumanista, una realidad que consiste precisamente en nihilizar al ser humano. Por supuesto que la sociedad capitalista es una sociedad humana. Pero el secreto del capitalismo no hay por qué buscarlo en una especie de esencia humana. El capitalismo lo sufre, sin duda, la humanidad, y es posible incluso que llegue a destruirla. Pero también el cáncer es algo que sufren los seres humanos, aunque sería muy absurdo buscar en el cáncer la esencia más profunda del ser humano.

Así pues, al «poner entre paréntesis» («epojé») al ser humano para entender el proceso de producción capitalista, se hace patente una realidad importantísima: ocurre que el metabolismo del capital consigo mismo no coincide en absoluto con ese metabolismo del hombre con la naturaleza que podemos nombrar con la palabra «trabajo». Bajo el capitalismo, en efecto, ocurren fenómenos sorprendentes. Nos limitaremos a algunos ejemplos. Decía Aristóteles que si las lanzaderas tejieran solas, no harían falta esclavos. Todos podrían, entonces, ser ciudadanos y dedicarse a la vida política y la filosofía, pues el ser humano en general se habría liberado de la necesidad del trabajo. Pues bien. Aristóteles se podría llevar una sorpresa en la actualidad: las lanzaderas ya trabajan solas (o con una mínima asistencia humana) y, sin embargo, la humanidad no se ha librado en absoluto de las maldiciones del trabajo. Al contrario, se ve abocada cada vez más al trabajo excesivo y, en todo caso, a esa especie de descanso bastardo que llamamos «paro». Decía Marx: una máquina es una máquina: solo bajo determinadas condiciones se convierte en capital. En tanto que máquina, libera al ser humano de la necesidad de trabajar y le permite dominar las fuerzas naturales. En tanto que capital, en cambio, impone al ser humano el yugo de la naturaleza y alarga indefinidamente la necesidad de trabajar. Podríamos imaginar una sociedad que, por ejemplo, cada vez que descubriese una máquina que duplicase la productividad de camisas, pudiese decidir parlamentariamente si conviene seguir trabajando lo mismo y gozar del doble de camisas o seguir teniendo las mismas camisas y trabajar la mitad, gozando así de más ocio para el descanso, la creación, el juego o la política. Esto habría sido muy razonable para Aristóteles, pero hoy es una estupidez. Las camisas no son camisas, son beneficio empresarial con forma de camisa. La lógica por la que se fabrican más o menos camisas es muy humana, pero la lógica por la que se fabrica beneficio empresarial es endiabladamente complicada y, además,

no puede detenerse, sino que necesita crecer en escala ampliada todos los días, como si corriera —la comparación es del gran economista del siglo XX John Kenneth Galbraith— en una rueda de ratón, donde los capitalistas corren aprisa para seguir corriendo aún más deprisa.

En esta rueda de ratón, las necesidades de la economía tienen poco que ver con las necesidades humanas. Al contrario, suele ocurrir que lo que para los hombres son soluciones, para la economía son problemas. Y, sobre todo, que lo que para la economía son soluciones, para la mayoría de los seres humanos son problemas. Nada mejor, desde luego, que *La doctrina del shock* de Naomi Klein (2007), sin duda uno de los libros más importantes de lo que llevamos de siglo: las guerras, los tsunamis, los terremotos o las hambrunas son problemas muy graves para la humanidad, pero desde un punto de vista empresarial son una ocasión privilegiada para hacer negocios. Es más, el libro de Klein, que lleva por subtítulo «El auge del capitalismo del desastre», demuestra fehacientemente que, en la actualidad, el capitalismo no funciona más que en situaciones humanamente catastróficas.

En resumen, el sistema capitalista tiene sus propios problemas, y estos no suelen coincidir con los problemas humanos. Habría sido un error, por tanto, intentar comprender el capitalismo interrogando a la naturaleza humana.

Consecuencias morales: violencia y «pecado estructural»

Las consecuencias morales de este supuesto «antihumanismo estructuralista» son, como ya podemos empezar a entender, completamente distintas de las que se pusieron de moda con las famosas polémicas de los años setenta. Aquí no había ningún desprecio del ser humano ni ningún empeño, como se llegó a decir, en «estudiar a los seres humanos como si fuesen hormigas».

Ahora bien, sí que es muy cierto que el problema de las «estructuras» introducía cuestiones éticas muy graves y no siempre fáciles de resolver. Los seres humanos estamos, al parecer, relativamente bien preparados para comprender la responsabilidad moral que tenemos hacia los demás, pero no para entender qué responsabilidad tenemos respecto a las estructuras (las cuales, sin embargo, bien que afectan también a la vida de los demás). Hemos hablado en el capítulo anterior de una causalidad ausente, de una causalidad metonímica. Tenemos que pensar, por tanto, en algo ausente que produce efectos, siendo, además, muy difícil no tomar el efecto por la causa. Esta encrucijada trastoca por completo nuestra brújula moral y enferma nuestro sentido político de la orientación.

Con el caso del señor Peel que hemos visto en el capítulo anterior, nos hemos situado ante algo que es capaz de producir efectos espectaculares y que, sin embargo, resulta muy difícil de *experimentar* (hasta el punto de que siempre tiende a permanecer *olvidado* incluso para los más «experimentados» en la materia). Como vimos, la «violencia expropiadora de las condiciones de trabajo de la población inglesa» es algo que solo en la historia de Inglaterra podía *experimentarse* como tal. No se expulsa sin vio-

lencia a un campesino de su tierra, y el historiador puede recopilar un catálogo indefinido de experiencias al respecto; pero, una vez que se ha expulsado a un campesino de sus tierras, unas generaciones después *ninguno de sus nietos sentirá que se le trata con violencia por hacerle nacer en Manchester*. Será preciso, en todo caso, trasladarle a Nueva Holanda en la flota del señor Peel para que caiga en la cuenta de que la violencia que se ejerció sobre sus abuelos, en una aparatosa carnicería, había pasado sencillamente a *definirle* con la misma eficacia invisible y ausente con la que la gramática determina la posibilidad de los significados de una lengua (sin ni siquiera necesitar del recurso al ejercicio de la autoridad de ninguna academia de la lengua).

El tema ya no es, por tanto, la violencia que se ejerce sobre los obreros, sino la violencia en la que consiste *el hecho mismo de ser obrero*. La cuestión es si tenemos o no derecho a decir que independientemente de que la patronal decida maltratar o mimar a sus obreros, independientemente de que se ejerza una violenta represión de las reivindicaciones sindicales o de que se firme un idílico pacto social a gusto de todos, independientemente de que se decida vestirlos de autónomos y de emprendedores, seguirá habiendo siempre una violencia más fundamental en el hecho mismo de que haya patrones y haya obreros. La cuestión es que, independientemente de otras mil consideraciones, el hecho mismo de que haya obreros es un hecho violento. Incluso en el caso de que se tratara de los obreros mejor tratados del mundo. Naturalmente, no es que, de todos modos, no se siga ejerciendo violencia sobre los trabajadores, a través de la policía, el ejército y todos los micropoderes y dispositivos disciplinarios que se quiera traer a colación. Pero el hecho es que, aunque por algún milagro keynesiano sorprendente en la realidad del capitalismo cesara todo ejercicio empírico de la violencia, de todas maneras, ello no significaría que su consistencia estructural no siguiera siendo igualmente violenta. Eso sería tanto como decir que si suprimié-

ramos por entero la vigilancia que la Academia de la Lengua ejerce sobre la corrección del castellano, la gramática del castellano dejaría de existir. El hecho de nacer en un barrio obrero, en Brasil o en Bangladesh, sin medios de producción para sobrevivir, es de por sí algo sustentado en la violencia, un hecho en sí mismo violento, y lo seguiría siendo aunque no se ejerciera ahí violencia alguna.

En el límite, podría imaginarse perfectamente una realidad en la que no hubiera ningún ejercicio empírico de la violencia y cuya consistencia fuera, sin embargo, sangrienta. Bastaría imaginar una realidad en la que nadie matara a nadie, pero con una estructura tal que la gente estuviera constantemente muriéndose de hambre. Tal y como están las cosas hoy en día, ya no hace falta ser demasiado «estructuralista» o algo parecido para hacer este tipo de consideraciones. Basta ser un buen cristiano. La «teología de la liberación» nació precisamente de esta constatación; vivimos en un mundo tan estructuralmente malo que no hace falta ya ejercer el mal para ser malo. Basta depositar tu dinero en una cuenta bancaria para estar metido sin querer en un tinglado global en el que la sangre salpica por todos lados, porque en este mundo se muere masivamente mucho más a causa de las estructuras que de los hechos y de las intenciones.

Es impresionante comprobar que, en el siglo XX, no hubo más que unos cuantos curas «teólogos de la liberación» que se ocuparan de este asunto con verdadera decisión, planteando el problema en términos de «pecado estructural», mientras que los filósofos, al parecer, estaban cazando moscas con el dilema del prisionero o lindezas semejantes. Muchos de ellos, también estaban muy ocupados en expresar su indignación frente al antihumanismo estructuralista y, sobre todo, althusseriano. Era como si, en lugar de estudiar estructuras que machacaban al ser humano, fuera el mismísimo Althusser el que se hubiera empeñado en aplastarlo y despreciarlo, armado con la escuela del estructuralis-

mo. La verdadera trascendencia moral y política de lo que el estructuralismo planteaba, permanecía, así, silenciada. Excepto, quizás, como decimos, para la teología de la liberación. Incluso hoy en día sorprende que, tras tanta posmodernidad y tanto postestructuralismo, el único que parece seguir siendo estructuralista a secas es el papa Francisco, ya que es de los pocos que siguen hablando de violencia e incluso de terrorismo estructural. Aquí ya no está en cuestión «lo del estructuralismo» y su «críptica jerga»; lo que está en cuestión es una inmensa hipocresía. El enigma es, más bien, por qué no se nos cae la cara de vergüenza cada vez que nos miramos al espejo. Pero tener que dar la razón a cuatro teólogos de la liberación, sencillamente como cristianos, sería demasiado comprometedor. De tal modo que el concepto de «terrorismo estructural» continúa siendo así algo «muy nebuloso», demasiado platónico, podría decirse.

Alguien tiene que tener la culpa de que a un ciudadano le roben la cartera, ya que tiene que haber un ladrón; pero en el hecho de que ese ciudadano sea un obrero necesariamente abocado al trabajo excesivo o al paro, en la rueda de molino de la acumulación de capital, no hay violencia imputable alguna. Mientras a ese obrero no lo maten, no le estafen, no le roben o no lo violen, todo sucede, como decía Marx, en «el mejor de los mundos posibles». Ahora bien, si abandonamos el nivel de los hechos empíricos y nos trasladamos al «mundo inteligible», resulta que aquello que hace obrero al obrero, «aquello en lo que consiste ser obrero», no es posible *experimentarlo* más que como historiador, y entonces, sí, nos topamos con una inmensa carnicería. Ocurrió, se dirá, pero ya no ocurre. En efecto, hace ya mucho que (relativamente) no ocurren cosas así; ya no ocurrían (en Inglaterra) en tiempos del señor Peel, hasta el punto de que este pudo *olvidarse* muy espontáneamente de toda esa violencia en la que consiste *carecer de medios de producción*. Arrebatar o destruir los medios de producción de una población es una aventura histórica sin duda

muy sangrienta, pero para que una población que ya carece de medios de producción (porque se los arrebataron a sus tatarabuelos) carezca de medios de producción, solo hace falta, de vez en cuando, recordarle, mediante puntuales intervenciones policiales o algún que otro golpe de Estado, que su deber es «respetar la ley», así hayas nacido en el prestigioso barrio madrileño de La Moraleja o entre la basura de unas favelas en Brasil. Esa violencia que se desplegó en otros tiempos ya pasados puede quizá dejar de ejercerse incluso por completo. Pero el hecho mismo —que es su resultado— de que existan favelas en Brasil o residencias de lujo en Miami es un hecho violento. Hay realidades que son violentas por el mero hecho de existir. El poder que las mantiene con vida no coincide con el poder que las constituyó. Y tampoco con el poder que ellas despliegan. Este último no es visible, no se ejerce ante nuestros ojos del mismo modo que podemos ver a un capataz dar órdenes o a un policía reprimir una huelga a golpe de porra; es un poder «invisible», *estructural*.



Favela de Cantagalo en Rio de Janeiro.

Al respecto, es inútil esforzarse gastando argumentos. Explicar qué es eso que se llamó «estructuralismo»; puede ser una tarea difícil. El concepto de «causalidad ausente» de Althusser, ese «poder invisible» que acabamos de nombrar en el párrafo anterior, es, sin duda, un concepto bastante difícil. Pero lo que intentó hacer la teología de la liberación fue mucho más difícil: intentar que ese concepto sirviera para algo y fuera capaz de interpe-

lar directamente la conciencia de los cristianos y católicos. Curiosamente, aquí las analogías siempre son más difíciles que la cosa misma que habría que comprender, pero no hay más remedio que recurrir a ellas de todos modos. Imaginemos una lengua en la que no pudieran formularse más que frases inocentes, amables y educadas. Imaginemos, sin embargo, que esa lengua tuviera una gramática endiablada, una gramática que provocara que, cada vez que se conjuga un verbo en subjuntivo, hubiera que bombardear Afganistán, se provocara la muerte por hambre de medio continente africano, se impidiera comercializar una vacuna por ser demasiado barata, se diera un golpe de Estado en algún país latinoamericano y se provocara —por tan solo haber conjugado un subjuntivo en una bonita frase inofensiva— un derrumbe de los precios del arroz que ocasionara una guerra civil en Burundi. Los hablantes de esa lengua, no obstante, seguirían paseándose por el mundo con la conciencia bien tranquila, diciendo cosas bonitas, sin hacer otra cosa que formular de vez en cuando alguna frase en subjuntivo. Así pues, mientras que en la calle todo sería amabilidad y cortesía, en la pizarra de las clases de Filología estaría constantemente salpicando la sangre. Ahora bien, los lingüistas se ocupan solo de las estructuras, y las estructuras no se oyen, lo que se oyen son las frases. Las frases se oyen, pero nadie puede oír la gramática de una lengua. Desde un punto de vista ramplonamente empírico, la gramática, «en sí», se puede decir que no existe. Es una especie de «nada» o de «ausencia» que se agota en los efectos que produce. Es por ello por lo que el señor Peel tenía necesariamente que fracasar en su intento de introducir una estructura en la bodega de un navío.

Esta enigmática «inexistencia» de la estructura fue lo que hizo a Althusser —sin duda que con cierto aire provocativo— declararse, en alguna ocasión, «nominalista» y llegar a afirmar que estrictamente hablando no existen más que los seres singulares.

La banalidad del mal y la complejidad estructural

> Ningún juez podría mandar a la cárcel a un sistema mundial que impunemente mata por hambre, pero ese crimen es un crimen, aunque se cometa como si fuera la cosa más normal del mundo.
>
> Eduardo Galeano

Si hubiera que resumir en una sola frase la «aportación estructuralista» de Althusser, se podría elegir algo así: en este mundo las estructuras matan con mucha más eficacia y de forma mucho más masiva que las personas. La capacidad de ser inmoral que tienen las personas es casi patética comparada con la inmoralidad de las estructuras. En estas condiciones, la cuestión moral pertinente es *qué responsabilidad tenemos respecto a las estructuras*. Ahora bien, esta pregunta nos obliga, podríamos decir, a volvernos un poco filósofos. Cada uno de nosotros vive en un mundo limitado, en el que puede hacer ciertas cosas y no otras. Es el mundo de nuestra experiencia. Pero, como hemos visto, las estructuras, sin dejar de estar en ese mundo, es como si estuviesen «ausentes», no es posible «experimentarlas». Por eso decíamos que la teología de la liberación había dado en el clavo: la pregunta ya no puede ser «¿qué puedo hacer yo para no violar los mandamientos en ese mundo que no llega más allá de mis narices?». En un mundo en el que las estructuras violan los mandamientos con una eficacia colosal e ininterrumpida, es inmoral limitarse a respetar los mandamientos… *y las estructuras*. El primer «mandamiento», por el contrario, debería referirse a nuestra actitud respecto de las estructuras.

Pongamos algunos ejemplos de entre muchos de los posibles.

Probablemente, como consecuencia del bloqueo impuesto a Irak a partir de la primera guerra del Golfo, murieron un millón y medio de personas inocentes. Cerca de un millón fallecieron a causa de la segunda guerra y de la destrucción de infraestructuras. El país está sumido en una guerra civil y sembrado de uranio empobrecido. Como dijo uno de los líderes mundiales que se pretendía conseguir, «Irak ha regresado a la Edad Media». La gravedad de todo esto solo es equiparable a la de que todo esto esté ocurriendo mientras conservamos nuestra tranquilidad de conciencia.

Comenzábamos este libro aludiendo a las condiciones laborales en las que se fabrica la ropa que llevamos encima. Sobran los ejemplos. Probablemente, el nihilismo nunca había llegado tan lejos entre nosotros ni había gozado de tanta impunidad. La situación es comparable a aquella tan vehementemente denunciada por Hannah Arendt cuando habló del «colapso moral de la población alemana», una población que más o menos sabía y no quería saber que sabía de la existencia de Auschwitz y que, con su indiferencia y su banalidad, se hizo cómplice del Holocausto. Ahora, los campos de concentración sobre los que se levanta nuestra tranquilidad de conciencia europea son demasiado grandes para rodearlos con alambradas. Nos sale mucho más rentable rodearnos nosotros mismos de alambradas: encerrarnos en una Europa fortaleza inexpugnable o en un Primer Mundo amurallado, materializar con púas y cuchillas la «solución final» de nuestras leyes de extranjería, y dejar que el sistema económico internacional se encargue por sí solo de perpetrar el exterminio. No es solo que esto salga mucho más barato. Es que sale muy rentable, tan rentable que sus efectos rayan en el surrealismo.

El tema es conocido, porque Hannah Arendt está hoy día muy de moda, sobre todo desde que hicieron una película sobre ella en el año 2013. A todo el mundo le resulta interesantísimo que un pueblo entero, el pueblo alemán, colapsara moralmente

en los años treinta del pasado siglo XX. En cambio, se lee menos a Günther Anders, quien fuera, por cierto, su marido. Anders se ocupó de denunciar la *continuidad* de ese colapso moral *entre nosotros*, en la conciencia occidental en general. Lo que le preocupaba era que nos habíamos vuelto analfabetos emocionales y que eso nos abocaba a un abismo moral en el que todos nos hacíamos cómplices de un holocausto cotidiano e ininterrumpido. «El mundo no está amenazado por seres que quieren matar sino por aquellos que a pesar de conocer los riesgos solo piensan técnica, económica y comercialmente». Son vulgares hombres de negocios con aspecto inofensivo. El desánimo de Günther Anders recuerda al de Dennis Meadows en el campo del ecologismo. Meadows, como se sabe, fue el coordinador del informe del Club de Roma sobre *Los límites del crecimiento*, el estudio que en 1972 daría el pistoletazo de salida al movimiento del ecologismo político. Mucho tiempo después, en una entrevista de 1989, al preguntársele si aceptaría realizar de nuevo un estudio semejante, respondió: «Durante bastante tiempo he tratado ya de ser un evangelista global, y he tenido que aprender que no puedo cambiar el mundo. Además, la humanidad se comporta como un suicida, y ya no tiene sentido argumentar con un suicida una vez que ha saltado por la ventana» (Meadows, 1989:118).

Günther Anders explica el insólito fenómeno de la tranquilidad de conciencia contemporánea aludiendo a lo que él llama «el desnivel prometeico» (Anders, 2001 y 2002). Es la idea de que, en la actualidad, somos capaces técnicamente de producir efectos desmesurados con acciones insignificantes. Aprietas un botón y una bomba cae sobre Hiroshima y mata a 200.000 personas. La desproporción entre la acción y sus efectos es tan grande que la imaginación se desorienta. Es imposible vivir emocionalmente la muerte de 200.000 personas. Los seres humanos estamos hechos para sentir la muerte de un ser querido, incluso de bastantes seres queridos y no queridos. Pero el número «200.000» no nos dice

nada emocionalmente. Hannah Arendt contaba que, durante el juicio a que fue sometido en Jerusalén, el genocida Adolf Eichmann explicaba con naturalidad que su trabajo consistía en aligerar el ritmo de la cadena de exterminio de judíos. Así pues, desde su punto de vista, era un éxito laboral el que, gracias a ciertas mejoras técnicas en la rutina del exterminio, se lograra eliminar a 25.000 personas al mes en lugar de a 20.000. Ahora bien, en una ocasión en que unos testigos le acusaron de haber estrangulado con sus propias manos a un muchacho judío, Eichmann perdió los estribos y se puso a gritar desesperado que eso era mentira, «*que él nunca había matado a nadie*». Estrangular a una persona es insoportable para una conciencia moral normal; administrar la muerte de un millón de personas es pura rutina.

Pero el problema es que siempre estamos ya, lo queramos o no, apretando esos botones que producen efectos demasiado grandes para nuestra capacidad de imaginar y de sentir. Susan George comparaba a los ejecutivos que teclean pacíficamente en su ordenador del Fondo Monetario Internacional con los pilotos de un B-52 que aprietan los botones de un cuadro de mandos para dejar caer toneladas de bombas sobre una población civil. Probablemente, los pilotos no pueden representarse fácilmente el desajuste existente entre la insignificancia de su gesto sobre el cuadro de mandos y la desmesura de sus efectos, ahí abajo, sobre la ciudad bombardeada. Por la misma razón, el ejército de ejecutivos que deciden sobre las medidas económicas que se aplican a lo largo y ancho del planeta (y el ejército de periodistas e intelectuales que les hacen el juego), no están en condiciones de hacerse cargo moralmente de este «desnivel prometeico» entre «su trabajo», rutinario y pacífico, y el océano de miseria y dolor sobre el que están produciendo sus efectos.

Anders responsabiliza a la complejidad de la técnica y la industria de este «desnivel prometeico». Nosotros, en este libro, hemos resaltado que no se trata tanto de una cuestión de com-

plejidad técnica como de una cuestión de complejidad *estructural*. Sea como sea, su intuición es acertada. Cuando la voluntad está separada de sus efectos por una complejidad muy grande, la voz de la moral se desconcierta por entero. En general vivimos en un mundo tan complejo desde un punto de vista técnico y estructural que todas nuestras acciones, incluso las más aparentemente insignificantes, tienen unos efectos colaterales imprevisibles. Dicho brevemente: estamos sumidos en una situación en la que *no hay manera de saber lo que estás haciendo cuando haces lo que haces*. Por supuesto, en estas condiciones, la voz de la moral no sabe a qué atenerse. Es demasiado complejo distinguir entre el bien y el mal.

Podemos poner un ejemplo sacado de la hemeroteca, pero que podría ser de ayer o de hoy. Fue publicado por un periódico español, a todo color, en la sección de los domingos. La gente debió de leerlo mientras lavaba el coche o desayunaba con su familia, a la salida de misa o durante una comida campestre. Quizá sintieron que su conciencia caía en un abismo ético… o quizá no sintieron nada. No se trataba de un panfleto de extrema izquierda, de esos que se leen con escepticismo. Era un reportaje sobre la guerra del Congo y el titular de la noticia decía: «Según las Naciones Unidas, el tráfico ilegal de coltan es una de las razones de una guerra que, desde 1997, ha matado a un millón de personas». En las minas de coltan de la República Democrática del Congo, se nos decía, trabajan niños esclavos. Los ejércitos de Ruanda y Uganda se disputan el tráfico de este mineral sumiendo al país en una guerra civil en la que nadie quiere pensar. El caso es que este mineral es vital para el desarrollo de la telefonía móvil y de las nuevas tecnologías. Por ejemplo, la escasez de este mineral había provocado otro efecto dramático: la videoconsola Play Station 2 tuvo que posponer su lanzamiento al mercado, provocando grandes pérdidas de beneficios a la casa Sony (Lobo. 2001).

Mirado fríamente, es insólito que eso salga un día en un periódico y al siguiente todo siga igual. Es incluso enigmático. Unos años después, el mismo periódico calculaba que los muertos de la guerra del Congo ascendían ya a cuatro millones. Mientras tanto, la videoconsola Play Station 2 ya se había quedado anticuada y los móviles siguieron desarrollándose vertiginosamente desde ese domingo en que salió la noticia.

No es fácil saber hasta qué punto tenemos las manos manchadas de sangre cada vez que llamamos por el móvil o que nuestro hijo juega a la videoconsola. Sin duda, estamos insertos hasta las cejas en el entramado estructural que genera esas guerras. Sin embargo, llamar por el móvil es llamar por el móvil, no matar a alguien. Y, por supuesto, dejar de llamar por el móvil tampoco va a salvarle la vida a nadie. El móvil, bien mirado, es un invento magnífico; ¿quién puede negarlo? Si cuando llamo por el móvil estoy manteniendo una oscura e imprevisible relación intangible con no sé qué conflicto sangriento de África, la culpa, desde luego, no la tiene el móvil, ni yo por utilizarlo. No podemos evitar ser piezas de un engranaje muy complejo, en el que todo está ligado entre sí por caminos imprevisibles que nadie ha decidido. Esta complejidad, es cierto, hace que, como decía Günther Anders, nunca podamos estar seguros de lo que estamos haciendo cuando hacemos lo que hacemos.

Repensar la tabla de los «diez mandamientos» en estas circunstancias constituiría, desde luego, un experimento apasionante. Los althusserianos de todo el mundo deberían ponerse manos a la obra en este empeño, en lugar de discutir sobre cosas tales como si el concepto de causalidad ausente remite a la *Darstellung* del primer Heidegger (que, por otra parte, es muy cierto, pero no suele entenderse una palabra). El problema es que, cuando el mundo alcanza un determinado nivel de complejidad estructural, la máxima de no violar los mandamientos se convierte en una receta envenenada. La propia moralidad se transforma en la

gran coartada de un mundo criminal. Todo el mundo llama por el móvil y todo el mundo revienta en el Congo *sin que nadie viole los mandamientos*. Nadie tiene la culpa de que el mundo se haya convertido en algo tan complejo. En esta complejidad insondable, por ejemplo, se amparan los votantes para considerar que algo bueno tendrá incluso algo *evidentemente malo*. Al final, todo será para bien. Hay cosas que parecen muy dañinas para los seres humanos, pero que son muy buenas para que vaya bien la economía. Y no hay que olvidar que los seres humanos dependen a vida o muerte de su economía. Conviene, por lo tanto, hacer las cosas que convienen a los que tienen la sartén por el mango de la economía internacional. Mientras tanto, todo el mundo puede vivir con la conciencia tranquila: hasta donde nos llegan las narices, no se ve que nadie haya violado ningún mandamiento.

Y sin embargo, por muy complejo que se haya vuelto en este mundo distinguir el bien del mal, hay una cosa que seguro que es mala, y esta cosa es, nada más ni nada menos, *el hecho mismo de que exista un mundo así*. Si vivimos en un mundo en el que «es imposible saber qué es lo que realmente estás haciendo cuando haces lo que haces», entonces es que vivimos en un mundo muy malo. El lema de los movimientos antiglobalización —«Otro mundo es posible», «Otro mundo tiene que ser posible»— se convierte en un imperativo ético insoslayable. Es insoportable vivir en un mundo en el que basta depositar los ahorros en una cuenta corriente para tener que preguntarte con cuántas ignominias y matanzas estás colaborando sin saberlo. Es intolerable un mundo en el que te tienes que alegrar de que en España se fabriquen explosivos para el tercer mundo, pues al menos en eso parece que sí que somos competitivos a escala internacional.

En un mundo en el que las estructuras son mucho más inmorales de lo que jamás pueden llegar a serlo las personas, la cuestión crucial no es saber en qué medida somos piezas de ese engranaje estructural o en qué medida podemos dejar de participar

en él. Esto es lo que a veces sugería Günther Anders, pero no es ni mucho menos suficiente. Dejar de llamar por el móvil no vale absolutamente de nada y dejar de consumir Coca-cola, de casi nada. Puede que negarse a trabajar en la industria del armamento valga para algo si se consigue que ese gesto sirva de propaganda a los programas políticos pacifistas. De lo contrario, dicho gesto no sirve más que para que corra un puesto la lista de parados que esperan para trabajar en cualquier cosa y a cualquier precio. Retirar el dinero de una cuenta si sospechas que tu banco invierte en la producción de armamento no sirve de nada si luego es para meterlo en otro banco. Y tampoco es buena idea esconder el dinero debajo de una baldosa.

La cuestión moral más acuciante es qué responsabilidad tenemos en que determinadas estructuras perduren y qué estaría en nuestra mano hacer para sustituirlas por otras. Es obvio que eso pasa por la acción política organizada y no por el voluntarismo moral que intenta inútilmente apartarse de la maquinaria del sistema. No es a fuerza de no mover las fichas o de moverlas lo menos posible como se consigue dejar de jugar al ajedrez, si eso es lo que se pretende. Para dejar de jugar al ajedrez y comenzar a jugar al parchís hay que cambiar de tablero. Si no, lo único que se logra es perder el juego, y el juego del ajedrez, no del parchís. En suma, vivimos en un mundo tan inmoral que no tiene soluciones morales; aquí no valen más que soluciones políticas y económicas muy radicales. Y la única cuestión moral relevante que todavía tenemos sobre la mesa es la de qué tendríamos la obligación de estar haciendo políticamente para que el mundo dejara de jugar en este tablero económico genocida. La cuestión no es la de si puedo beber menos Coca-cola o llamar menos por el móvil para participar lo menos posible en esta matanza. La cuestión es cómo y de qué manera localizar y saber encarar los centros de poder que la generan. Mi responsabilidad en la matanza no es la de llamar por el móvil. Mi responsabilidad es la de aceptar vivir

en un mundo en el que llamar por el móvil tiene algo que ver no sé con qué guerras en el continente africano. Es el mundo lo que es intolerable, no nosotros. Pero sí es intolerable que aceptemos de brazos cruzados un mundo intolerable.

En resumen, la complejidad estructural del mundo en que vivimos afecta muy profundamente al humanismo, porque en ella el ser humano pierde la brújula de su moral y de su política. Pero este antihumanismo real no es cosa de Althusser y de su herencia marxista, ni tampoco de los teólogos de la liberación que tanto se ocuparon del problema, sino del mundo mismo.

El auge actual del pensamiento de Gramsci

El marxista de las superestructuras


Gramsci en 1922.

Sin duda, el pensamiento político actualmente de izquierdas, en la medida (relativa) en que todavía conecta con el marxismo, lo hace a través de la figura de Gramsci. Esto es algo fácilmente constatable con solo abrir los periódicos. El nombre de Gramsci está hoy en boca de todos cuantos abogan por un proyecto político emancipatorio o, sencillamente, antineoliberal. La lectura de Gramsci estuvo en la base de los movimientos latinoamericanos que se dieron en llamar «bolivarianos», unos movimientos que, se piense lo que se piense de ellos, es difícil negar que han logrado poner freno a los ajustes estructurales neoliberales que arruinaron el continente en los años noventa. También en Europa, Gramsci ha sido el autor de referencia en los proyectos más importantes de regeneración de la izquierda, como la creación de Podemos en España o de Syriza en Grecia.

¿Por qué es tan importante Gramsci en la actualidad? Gramsci ha sido llamado el «marxista de las superestructuras». Hay que decir que la misma fórmula en cuestión ya es muy heterodoxa en

la tradición marxista. En el marxismo escolástico, era artículo de fe que lo superestructural, no tenía autonomía. Esto era, se decía, la tesis más básica del «materialismo histórico». Y, sin embargo, la cosa no está en absoluto tan clara como se quiso hacer creer. La verdad es que, para apoyar esta tesis, se recurrió siempre al mismo texto de Marx, un párrafo de 1859, inserto en el Prefacio de una obra inacabada. Se citaba incansablemente ese texto de diez líneas porque, en realidad, no había otro que citar. El marxismo, sencillamente, convirtió en una rígida doctrina general lo que en Marx era una —sin duda importante— observación introductoria. En ese texto se afirmaba que «no es la conciencia la que determina el ser social, sino el ser social el que determina la conciencia». A partir de ahí, el marxismo concluyó que cada modo de producción material determinaba un universo «superestructural» a su medida, de tal modo que todo lo ideológico, lo cultural, lo jurídico e incluso lo político venía determinado por una base económica a la que se llamó «infraestructura». En verdad, el texto en cuestión ni siquiera estaba bien traducido. El esquema superestructura-infraestructura, convertido en la piedra angular del materialismo marxista, es una mala traducción de una metáfora alemana que Marx utiliza en un texto marginal, en el que *Überbau* designa más bien la construcción o el edificio que se levanta sobre los cimientos, nombrados ahí como *Grundlage*; y como bien señaló Godelier, advirtiendo contra la concepción de lo superestructural como una realidad empobrecida y periférica, «se vive en la casa y no en los cimientos», por lo que otra traducción de Marx habría podido muy bien dar al traste con el sentido del nervio fundamental del supuesto «materialismo histórico» (Godelier, 1984:16).

En cambio, el pensamiento de Gramsci nos permite entender que si no se concede una autonomía a lo «superestructural», la propia lucha política se convierte en un sinsentido, como de hecho ocurrió en las versiones más economicistas del marxismo.

De alguna manera, en los capítulos anteriores hemos tenido la ocasión de corroborar en la propia obra de Marx la pertinencia del punto de vista de Gramsci. Las leyes del capitalismo no conducen al comunismo. No será el desarrollo de la economía capitalista el que nos lleve al socialismo. Como ha dicho el filósofo Perry Anderson, actualmente es más fácil de imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo. Las leyes del capitalismo no se convertirán por ningún milagro dialéctico en su contrario comunista. Y, en realidad, una buena lectura de su obra confirma que Marx tampoco lo esperaba así. Ya hemos visto antes que tampoco es posible confiar en las «leyes de la historia». No será «la historia» la que nos traerá el socialismo o el comunismo. Marx descubrió leyes de ciertas cosas históricas —como el capitalismo—, pero no descubrió ninguna ley de la historia misma. Sin la lucha política, el futuro comunista que el marxismo auguraba para la humanidad no tenía ninguna posibilidad.

Ahora bien, la «lucha política» es, en primer lugar, una lucha ideológica. El marxismo más escolástico se encontraba en este punto con la aporía de que una realidad superestructural fuera *determinante* respecto de lo que habría o no habría de ocurrir en la historia. Gramsci, por el contrario, concentró en este punto las mejores energías de su pensamiento. En la lucha de clases, la cuestión políticamente clave es la lucha por conquistar lo que él llamó la *hegemonía*. De todos los conceptos de la tradición marxista, este es, sin duda alguna, el más citado en la actualidad. Veamos cómo Gramsci plantea el problema.

Las relaciones de producción

El resultado general a que llegué y que, una vez obtenido, sirvió de hilo conductor a mis estudios, puede resumirse así: en la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia (Marx, 1989:7).

Hegemonía y voluntad general

Hay un texto de Marx que marca el camino a seguir:

> En efecto, cada nueva clase que pasa a ocupar el puesto de la que dominó antes de ella se ve obligada, para poder sacar adelante los fines que persigue, a presentar su propio interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad, es decir, expresando esto mismo en términos ideales, a imprimir a sus ideas la forma de lo general, a presentar estas ideas como las únicas racionales y dotadas de vigencia absoluta. La clase revolucionaria aparece de antemano, ya por el solo hecho de contraponerse a una clase, no como clase, sino como representante de toda la sociedad, como toda la masa de la sociedad, frente a la clase única, la clase dominante (p. 52).

En realidad, en este texto Marx está señalando el camino que debe seguir cualquier lucha política si quiere ser efectiva. La clave está en lograr que los intereses particulares de una clase social puedan presentarse como los intereses generales de la sociedad en su conjunto. Esto es lo que convierte a una clase social en la clase dominante. Una clase nunca es dominante en virtud de su mero poder de coerción, de la fuerza bruta que es capaz de ejercer sobre otras clases sociales dominadas o subalternas. A un poder puramente coercitivo le faltaría lo que políticamente llamamos *legitimidad*.

Ahora bien, en la misma línea del texto de Marx que acabamos de citar, Gramsci logró sacar a la luz los secretos ocultos que se esconden tras la cuestión de la legitimidad del poder político. Un poder político se vive como legítimo cuando logra vestirse con los ropajes de lo que podríamos llamar, con Rousseau, la «voluntad general». Cuando una clase social logra que sus intereses económicos y políticos sean vividos por la población como una voluntad general, podemos decir que esa clase social ha conquistado lo que Gramsci llamó la «hegemonía».

Las consecuencias de este trueque de los intereses particulares en intereses del conjunto de la sociedad son inmensas. El concepto de «hegemonía» da cuenta de un fenómeno crucial para el pensamiento político: el asunto de la *servidumbre voluntaria*. La gente acepta el orden establecido como si, en el fondo, hubiera una secreta convicción que les hace pensar que las cosas son como tienen que ser. Así pues, para hablar de sometimiento al poder, no nos basta con pensar en el poder coercitivo. La gente no obedece por miedo, o al menos no fundamentalmente. El sometimiento voluntario es, por regla general (como demostró Gramsci y tematizaron luego Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, autores a los que luego haremos referencia), mucho más importante. Ello no puede ocurrir más que en la medida en que la población, en general, considera que el poder es «legítimo».

Es fácil comprender que, cuanto más tenga que recurrir una clase o un grupo social dominante a la coerción policial, al miedo, la amenaza, la fuerza o la violencia, menos lo considerará un poder «legítimo» el resto de la sociedad. Es más, el recurso a la fuerza es siempre una prueba de que ese poder, en el fondo, ya se está resquebrajando. Esto es lo que ocurre en los períodos de crisis social, en los momentos de transición de un régimen político a otro. Por supuesto, un diagnóstico gramsciano de la situación en la que actualmente nos encontramos desde que estalló la crisis en 2008 es, en este sentido, muy importante. Más adelante volveremos sobre ello.

La estabilidad política se logra, por lo tanto, cuando una clase social ha conquistado la hegemonía sobre el resto de la sociedad. Ello implica que la población no obedece más que porque cree estar obedeciendo a sus propios intereses. Obedece, por lo tanto, voluntariamente. Al mismo tiempo, el aspecto ideológico de la cuestión es crucial: la hegemonía se ejerce, fundamentalmente, apropiándose de lo que solemos llamar el «sentido común». Es allí, en el sentido común de la población, donde se produce la se-

creta mutación de los intereses particulares en intereses generales de la colectividad. Es por lo que los marxistas repitieron tanto eso de que la ideología de una sociedad es siempre la ideología de la clase dominante. Lo que Althusser llamó «el macizo ideológico» es un conjunto de evidencias que remiten unas a otras, en un tinglado de imágenes y representaciones que es imprescindible para poder desenvolverse en la vida, aunque al mismo tiempo nos oculta la verdadera realidad estructural en la que estamos viviendo. La ideología desvela y oculta a la vez. Nos permite *reconocernos*, pero es un obstáculo para *conocer*.

Pues bien, Gramsci fue quien mejor nos hizo ver la importancia política de luchar a ese nivel ideológico. Es ahí donde se disputa lo que podríamos llamar «la ficción de una voluntad general». Hablamos de «ficción» porque, como estamos viendo, nada garantiza que a una clase social le pueda corresponder *de iure*, «de derecho», el papel de representar a la sociedad en su conjunto. Ahora bien, lo que sí que es seguro es que la clase social que logre hacerse pasar por tal, tendrá la ventaja de hacerse obedecer sin necesidad de recurrir a la coerción o la violencia.

Así pues, la lucha política es, ante todo, una lucha por la hegemonía, una lucha, por tanto, por instalarse en el sentido común de la población de manera que los intereses propios se hagan pasar por los de la voluntad general.

Por supuesto, en la sociedad capitalista la hegemonía la detenta la clase dominante desde un punto de vista económico, lo que el marxismo llamó habitualmente «burguesía». En la actualidad, este término resulta cada vez más problemático; para empezar, porque una enorme proporción de los asalariados son, al mismo tiempo, accionistas empresariales, aunque solo sea porque tienen invertidos sus fondos de pensiones. La lucha de clases atraviesa ahora, por tanto, a los propios ciudadanos, los fractura estructuralmente en su interior. Esto hace que no sea tan fácil —en realidad, nunca lo fue del todo— distinguir clases sociales como

quien distingue equipos en un partido de fútbol, pero estructuralmente —y ya sabemos lo que esto significa— la cosa no ha cambiado en absoluto. En todo caso, las líneas de confrontación se siguen encontrando, como decíamos en el capítulo anterior, entre los que están interesados en defender el juego estructural de este mundo y los que están aplastados o marginados por él. Ya hace décadas que se viene hablando de la confrontación «Norte-Sur». En Latinoamérica se habla mucho de «oligarquía», un término que, en verdad, ahí tiene mucho sentido. Podemos, en España, puso de moda el término «casta», en referencia a la confrontación entre los de arriba y los de abajo. Otros han preferido hablar de una «mafia internacional» que nos domina manejando los hilos del capital financiero y forzando a los parlamentos a legislar a su favor. En todo caso, la línea divisoria fue trazada con mucho acierto por el famoso lema del movimiento Occupy Wall Street: «Somos el 99%».

Lo importante ahora es reparar en que el primer paso inevitable para la lucha política de los oprimidos —les llamemos como les llamemos— no puede ser otro que el de romper la hegemonía ideológica de la clase dominante. Ello pasa inevitablemente por una lucha por construir una nueva hegemonía, es decir, por hacer comprender que la voluntad general (que ahora afecta a los intereses del planeta en su conjunto) discurre por otros derroteros. En esta lucha, por ejemplo, el ecologismo marca actualmente un punto de inflexión incuestionable, que las élites dominantes pueden ignorar cada vez menos. Son los propios límites ecológicos del planeta los que desautorizan la legitimidad actual del capitalismo. Como ya hemos planteado antes, las exigencias de un crecimiento infinito y cada vez más acelerado no son compatibles con un planeta redondo y finito. Ningún interés económico que defienda este dinamismo estructural puede hacerse pasar por voluntad general, o al menos lo tiene cada vez más difícil.

El Gramsci de los poderosos: los *think tanks*

Recientemente, el filósofo español José Luis Villacañas hizo una observación muy oportuna y desalentadora. En Europa, se ocupan de Gramsci los intelectuales de la universidad. En Estados Unidos, en cambio, tenemos desde los años setenta un Gramsci en estado práctico financiado por los principales poderes económicos. Son los famosos *think tanks*, «cuerpos de élite de la inteligencia social, que están bien identificados y entrenados, financiados y reclutados, pagados y promovidos, porque todo el mundo sabe que ganar la batalla de las ideas es tener la guerra entera vencida» (Villacañas. 2015). Actualmente, el pensamiento neoliberal ha ganado por completo la batalla por la hegemonía. Pero hubo un tiempo en que no era así, un tiempo en que el keynesianismo reinaba sobre el sentido común, en los medios universitarios y de comunicación. Los *think tanks* que revirtieron esta situación trabajaron durante décadas, financiados a la carta y alentados por poderosos intereses. Como es sabido, la crisis del Estado del Bienestar iniciada en los años setenta permitió a Ronald Reagan y Margaret Thatcher decretar que había llegado el fin del keynesianismo. El economista Friedrich Hayek, que hasta ese momento había sido considerado un anarcocapitalista marginal, recibió el Premio Nobel, y sus discípulos —entre ellos Milton Friedman, otro premio Nobel—, los famosos «*chicago boys*», iniciaron entonces una verdadera revolución económica que acabaría por imponer el modelo neoliberal a escala planetaria. Había comenzado lo que el ya citado economista John Kenneth Galbraith llamaría «la revolución de los ricos contra los pobres», una

revolución que sigue vigente y que no parece tener visos de concluir.

Lo que ahora nos interesa resaltar es la importancia inmensa que han tenido los intelectuales en todo este proceso. Es como si, en efecto, se entendiera mejor hasta qué punto Gramsci tenía razón al constatar lo muy en serio que las clases dominantes se han tomado las luchas ideológicas. Y esas luchas han sido protagonizadas por intelectuales orgánicos que tenían muy claro que es imposible dominar de forma estable y duradera sin una hegemonía cultural capaz de producir el sometimiento voluntario de la población. Que Gramsci tenía razón lo confirma no solo el uso que la izquierda está haciendo de su obra, sino, mucho más, lo gramscianamente que se han comportado los amos del mundo, los poderosos que han logrado consumar esta revolución neoliberal en la que llevamos inmersos desde los años ochenta.

La guerra de posiciones y la guerra de movimientos

El pensamiento gramsciano actual diagnostica que nos encontramos en una «crisis orgánica» (Errejón, 2014:79). Con ese término, Gramsci se refería a una situación en la que «las grandes masas no creen ya en lo que antes creían» (Gramsci, 2000, CII: 37). Se trata de un interregno en el que «lo viejo muere y lo nuevo no acaba de nacer». En este tipo de momentos históricos, los poderosos han perdido su control hegemónico y no tienen más remedio que recurrir a la amenaza y la coerción. Son momentos en los que hace falta recordar quién tiene la sartén por mango. Ello puede ir desde la amenaza de deslocalizar empresas en el caso de que se perjudiquen sindical o legislativamente sus intereses, hasta medidas legislativas de excepción (como las que se han decretado en nombre de la lucha antiterrorista, como la legalización de la tortura en Estados Unidos o la «Ley Mordaza» en España) o, llegado el caso, directamente la amenaza de un golpe de Estado (militar o financiero), como tantas veces ha ocurrido en la historia cada vez que el resultado de las elecciones no convenía a los poderes económicos.

En estos casos de crisis, la correlación de fuerzas entre los distintos intereses contrapuestos es, sin duda, crucial. Pero al mismo tiempo que se miden las fuerzas efectivas, es decir, la capacidad de ganar la batalla sobre el tablero de juego, se está decidiendo también el tipo de tablero en el que se va a jugar. En palabras del politólogo español Íñigo Errejón, no solo cabe la posibilidad de ganar o perder la partida, sino que también es posible modificar «la configuración actual del tablero» o incluso «patear el tablero mismo» (Errejón, 2014:90).

Gramsci distingue entre «guerra de movimientos» y «guerra de posiciones». La guerra no siempre es una confrontación abierta. Antes se produce una «guerra de posiciones». Se van tomando posiciones en la sociedad, y se determina así cuánta gente va a estar a tu favor. La guerra de posiciones es, ante todo, una batalla incansable por asegurarse el control hegemónico. Todas las fuerzas en contienda luchan, como hemos visto, por hacer pasar sus intereses propios por los de la sociedad en su conjunto. Se disputan, en definitiva, el derecho a «representar» la voluntad general. Y esta es una batalla por el sentido, una batalla cultural e ideológica, en la que están en litigio ideas, conceptos y a veces, sencillamente, términos que ejercen una seducción casi mágica o mitológica. En esta batalla ha predominado mucho la interpretación de dos autores gramscianos y «schmittianos de izquierda» muy importantes en la actualidad: Ernesto Laclau —autor de *La razón populista*— y Chantal Mouffe. Es un problema que Ernesto Laclau y Chantal Mouffe pensaron primero respecto a Latinoamérica y el populismo, pero que luego aplicaron a cuestiones de actualidad europea reciente, como el auge del populismo de derechas en Francia o el del populismo de izquierdas en España o en Grecia. En España, este asunto se ha experimentado desde que irrumpieron Podemos y Ciudadanos en el espacio político del juego electoral. En gran medida se ha luchado por palabras, por resignificar los términos del sentido común, por apropiarse de su significado e incluso de su significante. ¿Quién puede hacer suya la palabra «patria», por ejemplo? ¿Quién es un patriota? ¿Quien lleva una bandera de su país en la correa de su perro, quien tiene una cuenta en Suiza, quien declara sus impuestos, quien defiende una enseñanza pública para su país? La estrategia electoral de Podemos (o de Syriza en Grecia) nunca ha disimulado ser enteramente gramsciana. Se fue desde el principio muy consciente de que todo dependía de resignificar las palabras «democracia», «patria», «casta», «gente», «pueblo», «crisis», «corrup-

ción», «mercado», «progreso», palabras que, en principio, todos tienen que utilizar para moverse en el tablero de juego, pero con las que, en función de qué se haga con ellas, se logra conformar el sentido común en un sentido u otro.

Se trata, en efecto, de una laboriosa guerra de trincheras, pero que se desarrolla en el plano discursivo. Se lucha por tomar un significante como se lucha por tomar una colina. Lo más importante, según Ernesto Laclau, es apoderarse de lo que él llama «significantes vacíos», «significantes no asociados a ningún significado particular» por estar sobrecargados de sentidos que compiten por «llenarlos», y que solo se decantan temporalmente por uno de ellos cuando una nueva frontera los ancla y asocia a una identidad popular que conquista así legitimidad con pretensión universal (Laclau, 2005:167). Las palabras como «patria» o «progreso» son susceptibles, como hemos visto, de significar cosas muy distintas. Y la batalla ideológica crucial es la de saber llenar esas palabras —a las que nadie puede renunciar— del significado que conviene. Se trata de colonizar el discurso en tu favor, jugando con los términos y los significados, hasta lograr apoderarte de eso que solemos llamar «sentido común». La de los sectores más desfavorecidos es una lucha por demostrar que ellos son el pueblo legítimo, el verdadero pueblo, que las suyas son las verdaderas demandas de la sociedad en su conjunto. La lucha política, nos dice Laclau, siempre es la lucha de una «parcialidad» para lograr «funcionar como la totalidad de la comunidad» (2005: 108). En todo caso, la cosa estaba ya perfectamente prevista desde el texto de Marx que hemos citado al comienzo del capítulo: la lucha de una clase social por la hegemonía consiste siempre en «imprimir a sus ideas la forma de lo general», de lo «racional», de lo universal e inevitable. La batalla por el control y la resignificación de los universales es, lógicamente, crucial.

La impronta actual de Gramsci tiene que ver, ante todo, con su comprensión de la enorme importancia que tiene esta «guerra

de posiciones» en cualquier lucha política. «Las superestructuras de la sociedad civil son como el sistema de trincheras de la guerra moderna», y sin trincheras, hoy en día, nos decía Gramsci, es imposible ganar una guerra (Gramsci, 2000, CV: 62). Así pues, lejos de tratarse de una batalla ficticia en tanto que «superestructural» —como algunos marxismos quisieron ver aquí—, se trata de una confrontación crucial que decide, en el fondo, los bandos y las posiciones que están en liza. Se trata de un juego en el que la partida la gana el que logra apoderarse del discurso hegemónico. No es una batalla ficticia, pero sí es una que en muchos casos se disputa ficciones. Es una batalla por construir relatos, mitos, historias, ficciones. Y, ante todo, una de ellas en concreto: la ficción de un interés general. Pues, en efecto, lo decisivo políticamente, lo que realmente está en disputa, es que el poder pueda ejercerse en nombre de la colectividad. Si no fuera así, el poder tendría que recurrir exclusivamente a su capacidad de coartar y reprimir Sería un poder al que la gente solo obedecería por miedo. Pero una sociedad aterrorizada nunca puede ser estable y duradera. El poder, sin duda alguna, es poder de coacción, pero también de convicción. Y sin estas dos caras conjugadas, ningún poder es suficientemente poderoso. Quien se apropia de la voluntad general, en cambio, ha ganado la partida. En verdad, habrá conquistado ni más ni menos que el secreto del sometimiento voluntario.

La dimensión populista

No basta fijar una frontera para ganar la hegemonía Es solamente el comienzo de la batalla, cuyo resultado va a depender de la capacidad de convencer a la mayoría de que su proyecto político es el mejor para la sociedad. De eso se trata en la lucha hegemónica Desgraciadamente, los partidos que entienden mejor la política hegemónica en este momento son los partidos populistas de derechas. Mire el caso de Marine Le Pen. Ha entendido que la política es crear fronteras, que la política es crear identidades colectivas, y entiende el papel de las pasiones. Todo esto el populismo de derechas lo entiende y por eso tiene una ventaja en muchos países sobre la izquierda. Lo que hay que hacer es reapropiarse de ese tér-

mino porque la dimensión populista es demasiado central en la política para dejarla a la derecha (Mouffe, 2015).

La guerra de posiciones

Ello podría explicar el gran éxito de la recepción gramsciana entre todos aquellos que hubieron de reconocer que su único terreno de acción política posible era el de la ideología y el de las reformas desde el Estado. Pero no es justo arrebatarle a Gramsci su pesimista conciencia de revolucionario que no podía hacer la revolución. Quizá a los profetas desarmados solo les quede Gramsci y no es poco, pero una cosa es adaptarse al terreno de lo posible y otra hacer virtud de la debilidad. Si la política se decidiera en la guerra de posiciones, los poderosos hubieran renunciado al poder de la espada. Y no hay ejemplos de ello en la historia (Iglesias, 2014: 102).

Quizás conviene estar precavidos frente algunas posibles exageraciones de estos planteamientos. Sin duda, debemos a Gramsci la sensibilidad política hacia lo «superestructural» pero, como muy bien ha recordado recientemente el filósofo marxista Perry Anderson, Gramsci, de todos modos, no era un «reformista», sino un «revolucionario convencido de que la única forma de acabar con el capital era con la fuerza de las armas» (Anderson, 2012:339). Sin la hegemonía, el poder no es más que represión y violencia. Pero la hegemonía, sin poder, jamás es suficiente. Comentando estas tesis de Perry Anderson, el líder de Podemos, Pablo Iglesias, pone algunos ejemplos muy gráficos: De Gaulle conjugaba poder y hegemonía, pero no así la República española, que detentaba suficiente hegemonía pero no suficiente poder. En Venezuela, Hugo Chávez logró ganar dieciséis elecciones seguidas porque su poder hegemónico era aplastante, pero también pudo neutralizar un golpe de Estado en 2002 porque su correlación de fuerzas en el interior del ejército era suficiente. No fue así, en cambio, en el caso de Salvador Allende, en 1973.

Todo ello nos induce a pensar que quizá tenga razón Perry Anderson y que, en el fondo, el impresionante resurgir del pensamiento de Gramsci en la actualidad tenga una vertiente más pesimista y desengañada de lo que se quiere hacer creer. Tal vez,

en efecto, se deba a que nos encontramos en una situación en la que el movimiento obrero a escala internacional arrastra ya más de medio siglo de derrotas continuas, de tal modo que una vez decidida en favor de los poderosos la «guerra de movimientos» ya no se abra otra posibilidad que una permanente «guerra de posiciones» que, aunque no puede ganar, sí que puede, por lo menos, resistir.

El marxismo actual

El futuro del marxismo

Marx, Althusser y Gramsci fueron autores comunistas. Para finalizar este libro, conviene que digamos algunas palabras sobre la experiencia comunista, evaluando qué puede quedar en ella de aprovechable o de inevitable en la actualidad. Tras los desastres del siglo XX, no hay muchos, sin duda, que reivindiquen con entusiasmo el término «comunismo». Sin embargo, lo que tenemos que entender aquí es que, en estos momentos, el término es lo de menos. Lo que resulta imprescindible es sacar a la luz lo que contenía de verdad y lo que sigue siendo una cuenta pendiente insoslayable, elijamos un término u otro para referirnos al asunto.

Es preciso admitir que a derecha e izquierda del espectro político existe una idea políticamente irrenunciable, la de una república en la que los legislados sean a la vez legisladores; es decir, la idea de una sociedad de hombres libres e iguales, de una comunidad de *ciudadanos*. Este fue, sin duda, el programa político de lo que en la historia de la filosofía se conoce con el nombre de Ilustración y que podríamos resumir con el término «república». Entre paréntesis, conviene advertir de que, por supuesto, en este sentido «república» no se opone a «monarquía» sino a despotismo. En una república, las leyes no son las órdenes de un tirano. Esto es algo que se logra (o se intenta lograr) mediante un entramado de instituciones que son la ingeniería política de lo que llamamos «Estado de Derecho», entre las cuales, las más importantes son la libertad de expresión y la separación de poderes.

Respública Noumenon

La idea de una constitución concordante con el derecho natural de los hombres, a saber, que quienes deben obedecer a la ley también deben ser al mismo tiempo, unidos, los legisladores, subyace a todas las formas políticas, y la comunidad política acorde con ella, que pensada por conceptos racionales puros se llama ideal platónico (*respublica noumenon*), no es una vacía fantasmagoría sino la norma eterna para toda constitución civil (Kant, *Streit*, VII: 90-91).

No cabe duda de que, en el marxismo, esta idea «irrenunciable» de «república» se vio muy a menudo con cierto recelo, ligándola a una ideología supuestamente «burguesa» y, por lo tanto, destinada a ser superada junto con el capitalismo. Sin embargo, creemos que actualmente los proyectos políticos más serios que aún se consideran marxistas no pretenden apartarse de esta meta suprema «republicana», es decir, del proyecto de una sociedad bajo el «imperio de la ley». Ahora bien, por razones de espacio, en este libro no podemos tratar de demostrar que esta forma de pensar era, también, la que más genuinamente encajaba con la obra de Marx. Lo hemos intentado defender así en una obra muy voluminosa sobre *El capital* (Fernández Liria y Alegre, 2010). Desde luego, esta forma de leer a Marx no habría sido posible si, como hemos comenzado apuntando en este libro, Althusser y Gramsci no nos hubieran permitido «rescatar a Marx del marxismo».

Llegados a este punto, podemos apuntar en qué sentido el marxismo sigue teniendo algo que aportar. Y lo que el marxismo tiene que aportar no es, de ninguna manera, una idea mejor que esa de una sociedad en «estado de derecho» a la que nos estamos refiriendo. En este sentido, no pensamos que Marx estuviera en absoluto alejado del texto de Kant citado en el recuadro, ni tampoco de los principios más básicos del pensamiento republicano, tal y como los podemos encontrar en Montesquieu, Rousseau o Locke. Ahora bien, la novedad que Marx introdujo respecto a este pensamiento republicano «de toda la vida» fue lo que po-

dríamos llamar una *muy mala noticia*: el capitalismo es incompatible con las condiciones materiales necesarias que hacen posible la «ciudadanía», al menos si con esta palabra nos referimos a algo que de verdad tenga que ver con lo que pensaron al respecto los filósofos de la Ilustración (véase Fernández Liria, 2012). O por las mismas razones: que el capitalismo es incompatible con esa realidad política irrenunciable a la que solemos llamar Estado de Derecho.

Tomemos, por ejemplo, a un autor español que, en la actualidad, creemos que aún estaría orgulloso de considerarse «comunista»: el diputado Alberto Garzón. En su libro *La tercera república* (2014) no defiende —como tampoco lo defendió jamás su maestro Julio Anguita, que fue durante mucho tiempo secretario general del Partido Comunista español— una «comunidad proletaria» o una «utopía de camaradas comunistas», sino lisa y llanamente una república que encaje de verdad con lo que se entendió por tal en la tradición republicana. Más bien al contrario, si Anguita o Garzón se han considerado «comunistas» es, sin duda, porque consideran que la única manera de defender un auténtico orden constitucional en estado de derecho es incompatible con la defensa del capitalismo. No es por amor a la radicalidad. Lo que ocurre es que el capitalismo (según muchos autores marxistas entre los que se cuenta el autor de este mismo libro, cfr. F. Liria, 2010) sí que es radicalmente incompatible con eso que llamamos Estado de Derecho. Es cierto que, en general, los filósofos de la Ilustración no llegaron a este resultado, pero está claro que les faltaba un elemento para ello: haber leído a Marx. Habían reflexionado mucho sobre lo que debía ser un orden constitucional, pero no habían pensado suficientemente en lo que significaba encajar todo eso con el capitalismo. Eso hace que, en muchos de ellos (por ejemplo, en Locke o en el propio Kant), el cinismo y la ambigüedad sean difíciles de distinguir. Pero tras *El capital* de Marx es imposible ya defender al mismo tiempo la condición

ciudadana y el capitalismo sin movilizar inmensas dosis de mala fe.

Es decir, actualmente, mal que le pese a la extrema derecha neoliberal —tan presente en nuestros medios de comunicación—, es posible reivindicar el comunismo no para defender lo que ellos suelen considerar los «valores comunistas», sino, precisamente, para defender esos «valores liberales» (aunque más bien son «republicanos» y, además, no son «valores», sino principios) que ellos consideran parte de su patrimonio. Esta forma de leer a Marx, como decimos, es hoy en día perfectamente posible. Y, por cierto, no solo resulta muy incómoda para los liberales y los neoliberales: en ocasiones aún molesta más en ciertos medios de extrema izquierda. El acercamiento «marxista» a filósofos como Kant, la defensa del imperio de la ley y del concepto de ciudadanía, de la democracia parlamentaria y del mandato representativo, suelen ser vistos con mucha suspicacia en ciertos ambientes de izquierda, los cuales interpretan que por ese camino se abre el paso a viejas posturas socialdemócratas y reformistas.

Sin embargo, es preciso hacer aquí algunas advertencias. No es lo mismo defender una vía socialdemócrata al comunismo que defender una vía «comunista» hacia la socialdemocracia. Y lo que estamos defendiendo es que Marx era comunista para poder ser socialdemócrata o, quizá sea mejor decir, para poder ser republicano.

Hay un prejuicio muy extendido a este respecto y también un error. Más precisamente, se trata de un error muy común entre los comunistas y de un prejuicio muy interesado entre los anticomunistas. Es la idea de que los marxistas tienen en la cabeza el proyecto de una sociedad inédita, más allá de la idea de ciudadanía o de Estado de Derecho y, en general, de todas las instituciones «burguesas» ligadas al pensamiento republicano clásico. Es más, al parecer los comunistas habrían tenido una carta inesperada guardada en la manga: un nuevo tipo de hombre, un «hombre

nuevo», más allá de la ciudadanía y del derecho, más allá del imperio de la ley, al que los derechos consagrados en la condición «ciudadana» le vendrían pequeños (serían derechos «burgueses» o «pequeñoburgueses»). Al final, siempre se acababa por desembocar en una especie de hipotético atleta moral que haría innecesarios la ley y el derecho. Por este camino el pensamiento comunista se convirtió en el hazmerreír del siglo XX, y la cosa, en efecto, daría risa si no hubiera venido políticamente acompañada de desastres antropológicos a veces de proporciones genocidas (Fernández Liria *et al*, 2009: cap. V).

Es cierto que a todo esto subyace una tozuda convicción del marxismo: la idea —de la que ya hemos hablado en este libro— de que una futura sociedad comunista tendría que venir a sustituir a una sociedad burguesa respecto de la cual el Estado de Derecho no sería más que una superestructura. De este modo, en ese hipotético futuro histórico, estaríamos abocados a inventar algo mejor que el Estado y algo mejor que el derecho, algo mejor que la «ciudadanía» (liberal, burguesa, republicana), tal y como fue pensada desde la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, algo más ingenioso incluso que los propios derechos humanos. Mejor que *individuos* y *ciudadanos*, el marxismo habría inventado un futuro de *camaradas*. La forma histórica en la que se materializó este empeño marxista por superar el así llamado «derecho burgués» desembocó siempre, en realidad, en una suerte de moralismo político muy voluntarista orientado, además, por un culto a la personalidad, ya fuera de Stalin, de Mao, del Che o, en Corea del Norte, de Kim Il-sung y ahora de sus descendientes. En el fondo, la cosa era previsible desde los mismos presupuestos del pensamiento clásico de la Ilustración. Eso que llamamos «derecho» ha sido la única escalera que el ser humano ha logrado inventar para elevarse por encima de su consistencia antropológica habitual, que es siempre de carácter religioso. Si se pretende superar la «escalera» misma e inventar algo

mejor que el derecho, se da un paso en el vacío para caer de nuevo, inevitablemente, al suelo. Siempre que se pretendió haber inventado algo mejor que el derecho (supuestamente «burgués»), se inventaron en realidad el culto a la personalidad y la sumisión religiosa a valores morales supuestamente comunitaristas. Se imponía, entonces, la necesidad de una vigilancia moral y ya no solo jurídica, de modo que todas las garantías procesales se volvían impracticables y se desembocaba irremediablemente en un sistema de terror político.

Ahora bien, este empeño marxista por despreciar el «derecho» como una superestructura «burguesa» se basaba en un determinismo economicista que en este libro hemos desautorizado rotundamente de la mano de Gramsci y de Althusser. Así pues, es preciso reconocer que, al relativizar el carácter subalterno de lo superestructural y liberar potencialmente las instituciones republicanas de su supuestamente inevitable anclaje capitalista, se nos plantea una pregunta y se nos abre un horizonte político no considerado por el marxismo escolástico: la posibilidad de reivindicar esas instituciones (la división de poderes, la democracia parlamentaria, el orden constitucional e incluso el mercado) bajo condiciones no capitalistas. Aunque muchos marxistas se revuelvan en sus asientos, no estamos diciendo nada sorprendente. Recordemos un texto que hemos citado capítulos atrás: «Un negro es un negro, solo bajo determinadas condiciones se convierte en un esclavo; una máquina de hilar algodón es una máquina de hilar algodón, solo bajo determinadas condiciones se convierte en capital». En sí misma, nos dice, una máquina de hilar reduce el tiempo de trabajo y eleva al hombre por encima de la naturaleza; como capital, sin embargo, «alarga la jornada laboral e impone al hombre el yugo de las fuerzas naturales» (MEGA, II, 6:685). Este texto fue muy repetido en la tradición marxista. No era, sin embargo, tan difícil continuar por el mismo camino: un parlamento es un parlamento, solo bajo condiciones capitalistas se convierte

en una mascarada que disfraza una dictadura de los poderes económicos. La democracia representativa, los tribunales de justicia, el monopolio de la violencia legítima, la policía, el edificio entero del derecho en general, considerados en sí mismos, son una gran conquista de la humanidad; solo bajo condiciones capitalistas se convierten en la pocilga habitual. Pero el marxismo se vetaba ese camino, presa de su tesis inicial de que tales instituciones supuestamente burguesas tenían que ser superadas históricamente junto con el capitalismo mismo.

Desdichadamente, conviene observar que aquel marxismo «escolástico» felizmente acabado en la actualidad, en realidad, comparte todavía hoy muchos puntos con otros marxismos pretendidamente muy innovadores e incluso con posturas izquierdistas que no quieren saber nada de la terminología marxista. En estos círculos, se sigue pensando que la izquierda tiene que inventar algo así como un «nuevo tipo de subjetividad», una nueva «forma de ser» para las personas, siempre, por supuesto, más comunitaria, más solidaria, menos egoísta o individualista. Estos experimentos izquierdistas —muy corrientes entre los discípulos de Toni Negri y también entre los herederos de un cierto Foucault (véase Laval y Dardot, 2013)— pueden resultar más o menos simpáticos, pero, en el fondo, tienen siempre un trasfondo religioso y moralista; siguen siendo, en realidad, el viejo proyecto de crear o inventar un «hombre nuevo».

La lectura republicana de Marx de la que estamos hablando, por el contrario, piensa que no es posible inventar la pólvora a estas alturas y que la posibilidad de un «hombre mejor» ya fue pensada de forma *no religiosa* por la Ilustración con el concepto de *ciudadanía*. La meta irrenunciable de cualquier proyecto político racional es una *república de ciudadanos*. Si para alcanzar dicha meta hay que ser, por el camino, anticapitalista —como fue necesario en otro tiempo ser antiesclavista—, eso ya es otro problema distinto. Esta es, sí, la «mala noticia» que nos trajo Marx.

Pero no por eso hay que sacarse de la manga una meta más imaginativa o creativa. La historia ha demostrado ya que el derecho es el único antídoto contra la religión y contra el adoctrinamiento moral, y que, si se encuentra algo mejor que el derecho, siempre se desemboca en el punto de partida. El principio más trascendental del derecho podría resumirse en una frase de Kant: nadie tiene derecho a obligarme a ser feliz a su modo. Todo lo que se derive de ahí, todo lo que implique ese principio, puede ser considerado derecho. Por eso mismo, en cuanto crees que has superado el derecho sustituyéndolo por algo mejor, te descubres adoctrinando a la gente sobre cómo deben ser felices; es decir, en el fondo, fundando una nueva secta religiosa.

En todos estos planteamientos es como si el problema se centrara en encontrar una buena idea de lo que queremos conseguir. Y lo peor viene al intentar explicitarla, porque se empiezan a barajar tópicos en los que se alude a cosas tales como una forma de «vida comunitaria» que remite a Francisco de Asís —como hace Toni Negri al final de su obra *Imperio* (Negri y Hardt, 2002)—, a una «democracia efectiva» o «radical», a un «poder de las masas» o de la «multitud», a un «sin Estado, ni Ley», a una «asamblea general permanente», es decir, fórmulas demasiado negativas, vacías y abstractas, y, sobre todo, siempre más propias de un programa religioso que político.

Más bien, hay que reconocer que el marxismo hizo el peor negocio teórico que quepa imaginar al empeñarse en mirar por encima del hombro a todo el patrimonio filosófico y político de la Ilustración, embarcándose en la tarea de inventarse una idea mejor bajo el signo del proletariado. En verdad, como vamos a ver, este proyecto era absolutamente incompatible con el propio Marx, quien, sin duda, era un pensador ilustrado muy tozudo. Es absurdo y ridículo regalar al enemigo a Locke, Montesquieu, Kant o Robespierre y reivindicar en su lugar las grandes ideas proletarias de Stalin, Mao o Kim Il-sung. El Estado moderno no

está nada mal pensado, sino todo lo contrario. El problema no era el Estado moderno, sino el capitalismo. Lo malo de nuestros sistemas parlamentarios no es que sean parlamentarios, sino que no es verdad que sean sistemas parlamentarios; son dictaduras económicas con una fachada parlamentaria. Por ejemplo, lo malo de la democracia representativa no es que sea representativa sino, precisamente, que no lo es. Los mandatos electorales no son, en realidad, «representativos», sino puramente «imperativos»: están sometidos al «mandato imperativo» de la disciplina de voto de los partidos políticos, los cuales, a su vez, son rehenes que obedecen de forma imperativa el mandato de los poderes económicos que los financian. El proyecto político de la Ilustración, en suma, no triunfó gracias a la burguesía. Más bien fue al revés: el triunfo histórico de la burguesía enterró el proyecto de la ciudadanía que había defendido la Ilustración. Lo único que la Revolución francesa tuvo de revolución burguesa fue la contrarrevolución (véanse Doménech, 2003 y Gauthier, 2014).

La herencia de Gramsci frente al sentido común actual

Frente a este mundo actual salvajemente capitalista no es preciso derrochar imaginación para concebir utopías inéditas y originales. Casi todo lo que podría hacer recuperar la sensatez al ser humano está ya más que inventado. Se lleva pensando en ello desde los tiempos de los griegos, y el pensamiento político de la Ilustración apuntaló muy bien lo que debería ser una república sensata.

No necesitamos imaginar el futuro que queremos. En la realidad política de nuestros días, más bien ocurre lo contrario: hay que derrochar mucha imaginación para ser conservador, para apuntalar una sociedad que aún conserve algunas briznas de sentido común. El problema ya no es el de si hay que optar por vías más o menos radicales hacia una sociedad imprevista, sino que cada vez hace falta ser más radical para conservar un poco de juicio, un poco de sensatez. Hace ya tiempo que estamos en esta situación. Ya no hay opción entre reforma o revolución. El motivo es que ahora la revolución la están haciendo —y salvajemente — los de la clase contraria, el 1% de la población más rica y poderosa. Ahora, para ser moderado, para ir un poco más despacio, para reivindicar el derecho a la reforma (por ejemplo, el derecho a remodelar la universidad o la sanidad, en lugar de demolerlas o arrojarlas al mercado de la rentabilidad empresarial), resulta que hay que ser muy radical y extremista, muy antisistema.

Desde un punto de vista gramsciano, se están planteando ahora cuestiones muy interesantes respecto al sentido común. Alberto Garzón tiene mucha razón en afirmar que para un marxista el sentido común siempre ha sido el primer enemigo (2014: 64). Si

Gramsci le dio tanta importancia a la lucha de los intelectuales fue, precisamente, porque hacía falta una «batalla de ideas» muy dura para lograr abrir alguna brecha en el sentido común, en eso que Althusser acertó significativamente en llamar «el macizo ideológico». Este «macizo» está soldado con evidencias, tópicos y representaciones muy cargadas emocionalmente. Como ya hemos visto, es mediante ese tejido de representaciones e imágenes que las clases dominantes extienden su hegemonía. Para Gramsci, el partido político de las clases subalternas tenía que ser capaz de disputar ese tejido ideológico, tenía que actuar como un «intelectual colectivo» capaz de revertir la situación. Es muy importante que la izquierda posea, por tanto, sus propios «laboratorios de ideas», para que el sentido común sea capaz, en definitiva, de concebir un mundo distinto, un mundo mejor.

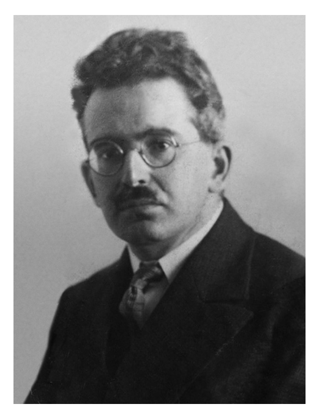
Ahora bien, hay que reconocer que, a partir de la crisis de 2008, con el sentido común han empezado a ocurrir cosas extrañas. El 15-M se convirtió en un acontecimiento que atrajo la atención de todo el planeta precisamente porque condensaba algo que el sentido común venía reclamando. La catástrofe de la crisis económica, los ajustes estructurales que se emprendieron y los efectos devastadores de las medidas de austeridad, todo ello unido a las noticias sobre la corrupción masiva y el enriquecimiento desmedido y delirante de las grandes fortunas, habían ido calando en la población, de modo que la indignación se fue convirtiendo en algo que también era ya de sentido común. Lo que hemos llamado «la revolución de los ricos contra los pobres» empezaba a generar efectos curiosos desde un punto de vista gramsciano. Al tener que adoptar un punto de vista radical y revolucionario, la clase dominante perdía gran parte de su control hegemónico sobre el sentido común, que siempre tiende a ser conservador. Y, al mismo tiempo, el hecho de que la población tuviera que protestar indignada contra esta «revolución inaudita» hacía que, de pronto, la izquierda antisistema pudiera conectar

de forma natural con el sentido común de la población. Había, por tanto, una crisis en la hegemonía de la clase dominante que, a su vez, provocaba, como había previsto Gramsci, que cada vez hiciera falta recurrir a más medios coercitivos para reprimir a la población, puesto que se estaban descalabrando los dispositivos habituales de obediencia voluntaria. En cierto modo, esta situación, que podemos simbolizar con el 15-M, cogió a contrapié a la izquierda antisistema. De pronto, las cosas ocurrían al revés de lo que era habitual. En lugar de que los intelectuales de izquierda intentaran enderezar el sentido común, este les tomaba la delantera con un clamor popular antisistema en las calles.

Normalmente, el sentido común es conservador y las clases dominantes son conservadoras. Pero no es lo que sucede hoy en día. Ahora los revolucionarios son los dueños del capital financiero. Ya se ha hecho célebre el terrible comentario del magnate Warren Buffett: «Naturalmente que hay lucha de clases, lo que pasa es que es la mía la que va ganando». Las clases dominantes han emprendido una revolución salvaje y violenta, han declarado la guerra a la población, han metido a la humanidad y al planeta mismo en un bólido suicida que rueda vertiginoso hacia el abismo. Para proteger sus demenciales y obscenos beneficios (según el último informe de Oxfam Intermón, el 1% de la población mundial acapara en estos momentos la mitad de la riqueza del planeta), la oligarquía financiera está dispuesta a convertir la Tierra en un desierto o a sumirla en una matanza interminable. En estas condiciones, ser conservador se ha convertido en algo muy de izquierdas. Es más, no hay manera de ser conservador sin ser antisistema, porque, como decía un cartel del 15-M, «es que el sistema es antinosotros». Por ejemplo, justo antes del 15-M, se comentaba mucho que las reivindicaciones de la juventud eran muy «conservadoras», muy poco acordes con el supuesto inconformismo juvenil heredero del 68 que pedía lo imposible. Se pedía conservar el derecho a estudiar, el derecho a una

sanidad, el derecho a una pensión, los derechos laborales, el derecho a tener una familia, a residir en el mismo sitio sin tener que viajar por todo el planeta en busca de fugaces trabajos temporales; se pedía, en suma, conservar los requisitos elementales para una vida humana del más puro sentido común; se pedía, para empezar, conservar el planeta, amenazado por el crecimiento suicida del capitalismo. Efectivamente, hay cosas que hay que conservar a cualquier precio: la dignidad, por ejemplo. En todo esto hay que ser muy conservador. Y el sentido común lo es. Por eso, en estos tiempos «revolucionarios» en que los ricos han emprendido una salvaje ofensiva neoliberal, la izquierda ha logrado aliarse con el sentido común.

El socialismo como freno de emergencia


Walter Benjamin en 1928.

Aludíamos más arriba al libro de Naomi Klein *La doctrina del shock*. Vivimos en un mundo en el que los negocios ya no funcionan más que en condiciones de catástrofe social. Esto no es una crisis, es un sistema: lo que Klein llamó «el auge del capitalismo del desastre». Este mundo se ha convertido en un chiste de mal gusto (hasta el punto de que cada vez hay más bromas periodísticas que circulan por internet a las que la gente les da crédito). En esta huida hacia delante de pesadilla, recuperar el sentido común, la sensatez, la calma, el ritmo de las instituciones democráticas, el *tempo* mismo de una vida humana normal, se ha convertido en una utopía de izquierdas. Ya no es difícil convencer a la gente de una utopía que consiste en que no haya desahucios en un país con 3,4 millones de viviendas vacías. O de una utopía que consiste en que los poderes económicos se sometieran a las leyes, en lugar de dictar las leyes al parlamento desde reuniones secretas en corporaciones privadas sin control democrático (como se pretende desde los tratados TTIP y TiSA). O de la utopía de que siga existiendo el derecho a estudiar o a la sanidad, la pensión o los convenios colectivos. No es la izquierda la que propone utopías inalcanzables, sino el sistema capitalista el que está imponiendo a la humanidad una utopía suicida, absurda y abyecta. Como dijo el filósofo Walter Benjamin —pero muchísimo más que cuando él lo dijo—, lo que necesitamos es un «freno de emergencia». Necesitamos *parar* esta demencia.

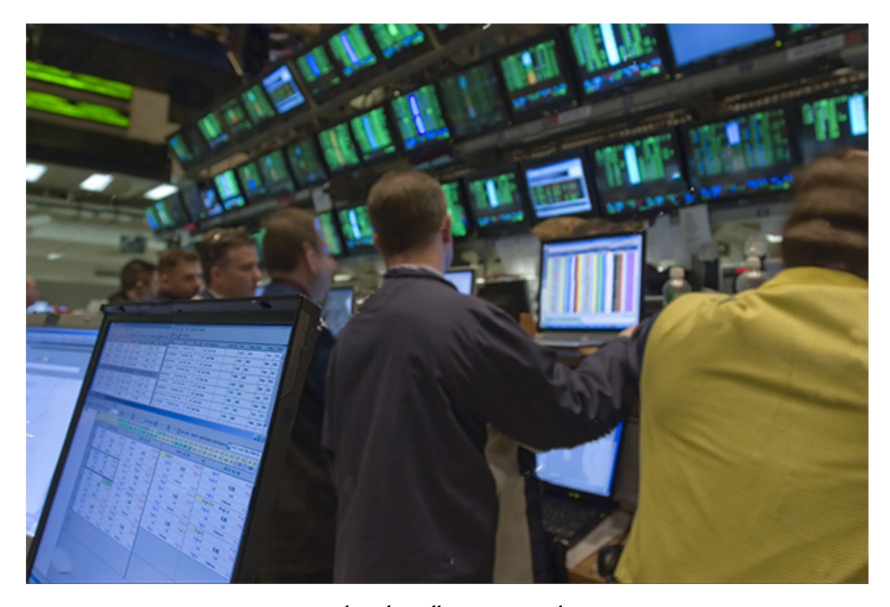
Benjamin pensaba que ese freno de emergencia era el «comunismo». En todo caso, llamemos como llamemos a la cosa en cuestión, lo que es seguro es que se trata de una apuesta inevitablemente anticapitalista, con un primer paso evidentemente antineoliberal. Cuando al comienzo de la crisis se dijo que el capitalismo había fracasado y que había que inventar otra cosa, al decirlo quienes lo decían, en los parlamentos, en los telediarios y en la prensa, uno se preguntaba a qué diablos se estaban refiriendo. La receta contra la crisis, al final, ha sido más y más capitalismo. Y en verdad no es extraño, porque el capitalismo es un sistema económico muy poco flexible, para el que no caben medias tintas.

Ensayemos una definición de lo que tendría que ser ese «freno de emergencia» del que hablaba Benjamin. No estamos ante un misterio insondable. Lo que se exige contra el capitalismo es algo muy concreto: *una alteración radical en la propiedad de los medios de producción que haga posible a la instancia política ejercer un control democrático sobre la producción en el marco de una economía institucionalizada*. El capitalismo actual está institucionalizado y dirigido políticamente por corporaciones que no obedecen a ningún poder legislativo, al margen de cualquier control democrático. Nuestras democracias son libres de hacer cualquier cosa en unas condiciones en las que no hay nada que hacer. Casi todo lo que afecta sustancialmente a la vida de las personas viene decidido por poderes económicos que negocian en secreto y actúan en la sombra chantajeando a todo el cuerpo social. Un pestañeo de los llamados «mercados» basta actualmente para anular el trabajo legislativo de generaciones enteras. No hay leyes, ni constituciones que puedan resistirse a la dictadura ciega de los poderes financieros. Es el Cuarto Reich. Los nuevos nazis no son menos totalitarios que los anteriores (aunque tienen un estilo muy distinto), pero sí están mucho más locos. Como ha dicho Naomi Klein, los mercados tienen el carácter de un niño de tres años. Sus capri-

chosas rabietas viajan en tiempo real conmocionando el planeta. Los mercados cambian de opinión a un ritmo irreal que se mide en milisegundos. Cuando los actuales programas de ordenador compran y venden acciones, están produciendo cambios vertiginosos pero sustanciales en las condiciones de vida de la población mundial. Ni Nerón ni Calígula estaban tan locos ni eran tan imprevisibles.

Es verdad que en Europa hubo algo parecido a la socialdemocracia en la segunda mitad del siglo XX (de hecho, ahí tenemos una buena *imagen* de lo que podría ser y no fue), pero, en el fondo, lo que había no era socialdemocracia sino privilegios. Es cierto que, con un cierto nivel de estos últimos, el capitalismo se parece bastante a la socialdemocracia, pero el truco no es esta, sino los privilegios. Y eso sin tener en cuenta que, desde luego, la existencia de la URSS ponía a la clase obrera europea en una buena situación para negociar, algo que ya no es así. A partir de un cierto nivel económicamente privilegiado, es muy fácil hacer pasar por una conquista democrática lo que no es más que un éxito mercantil. Todo parece entonces muy democrático, pero porque la democracia ahí es superflua (todo el mundo es libre de votar lo que quiera, pero todo el mundo prefiere votar por que las cosas sigan más o menos como están). En encubrir este hecho sangrante —literalmente sangrante— se invirtieron tales dosis de cinismo, tales montañas y cordilleras de propaganda, que aquí la discusión sí que se vuelve verdaderamente difícil. Podríamos llamar a este fenómeno el «nuevo racismo de nuestro tiempo» (Fernández Liria *et al.*, 2009: 222). Señalas un coágulo del tiempo y lo consideras una obra de la libertad. Da ya un poco igual si se trata de un código genético ario conformado por la evolución natural o de una conquista aria en la historia. El caso es que determinados coágulos sanguíneos o históricos resultan ser una encarnación del *logos*, el «*logos* hecho carne», un cuerpo en el que se materializan supuestamente la razón y la libertad. Con cierto ni-

vel de privilegios históricos, si concedes a una población la libertad de reunión, de asociación, de prensa y de voto, la gente se reúne, se asocia, se expresa y vota por quedarse como estaba. La gente razona, la realidad pasa y, mira tú por dónde, la cosa coincide. Con unos cuantos periodistas que hagan de «pastorcitos de belén», el milagro se completa: se llama «estado de derecho» al resultado, suponiendo que puesto que las personas votan y se expresan libremente para seguir como están, así sería también si votaran y se expresaran por cambiar de situación. Pero no es así: la cruda realidad es que, a lo largo del siglo XX, todas las victorias electorales anticapitalistas fueron corregidas de inmediato por un golpe de Estado, un bloqueo o una guerra civil financiada por los que habían perdido las elecciones. Lo que entonces se llamó «democracia» no fue más que el paréntesis entre dos golpes de Estado. O lo que el escritor y filósofo español Santiago Alba llamó la «pedagogía del millón de muertos»: cada cuarenta años más o menos, matas a casi todo el mundo y luego dejas votar a los supervivientes. Al final, siempre habrá intelectuales bien pagados para celebrar la resurrección de la democracia.



Brokers de Wall Street operando.

Lo que planteaba el comunismo era que la economía no puede institucionalizarse democráticamente, sometiéndose al poder legislativo, sin suprimir la propiedad privada sobre los medios de producción, es decir, sobre las condiciones de existencia de la población. El capitalismo tiene tantas necesidades internas (por ejemplo, la necesidad de crecer en escala ampliada todos los días) que apenas deja espacio de juego a la deliberación política. Últimamente, no deja casi espacio, en realidad, ni para conservar las cosas más elementales de una vida humana modesta, como son la posibilidad de tener un techo, una familia, un medio, en fin, para subsistir sin tener que estar dando tumbos por todo el planeta a las órdenes de un mercado de trabajo imprevisible.

Así pues, hoy en día estamos en condiciones de dar una nueva versión de eso que durante el siglo XX se llamó «comunismo». Tenemos incluso la posibilidad de, matando dos pájaros de un tiro, «republicanizar» el «populismo» que últimamente se ha venido reivindicando desde la izquierda. Tenemos a mano una conclusión que podríamos llamar más «kantiana» que «laclauniana», o, si se quiere, más «ilustrada» que «populista» (Fernández Liria, 2015). Lo que se exige contra el capitalismo no es algo tan misterioso. ¿Quién lo iba a pensar? Lo que se pide es hacer realidad todo eso que *pretenden ser (sin lograrlo en absoluto) nuestras orgullosas democracias constitucionales*. Hoy en día es más evidente que nunca que Althusser y Gramsci, como tantos otros autores comunistas, tuvieron toda la razón al denunciar que lo que hemos venido llamando «democracias» no son sino dictaduras económicas ataviadas con una fachada parlamentaria. Si es preciso remover políticamente la propiedad privada de los medios de producción, de los bancos y de las grandes empresas, si es preciso intervenir legislativamente el casino de los mercados financieros, no es para montar una utopía muy imaginativa o una dictadura muy totalitaria. De lo que se trata es de llegar a ser de verdad *aquello que pretendíamos ser: democracias parlamentarias en las que las leyes pueden so-*

meter a los poderes económicos. Es absurdo plantear que el parlamento puede legislar lo que siempre se ha decidido de antemano en la bolsa. La cosa está cada vez más clara: las leyes no pueden hablar por favor a los negocios, sino que tienen que imponerse coactivamente. Pero para eso deben tener la sartén por el mango. *Y el mango son los medios de producción*.

En honor a la verdad, es preciso reconocer que en España hubo un comunista que tuvo todo esto muy claro desde el principio. Julio Anguita, desde los años ochenta, no paró de insistir en que su único programa era que se cumpliera la Constitución. El orden constitucional español es impracticable bajo condiciones capitalistas; eso es lo que no cesó y no ha cesado de repetir. Al parecer, a partir de la Transición, legislatura tras legislatura, hacía falta ser comunista para decir eso *a favor de la Constitución*. El lector recordará algunos comentarios sarcásticos. «Afortunadamente, no creemos que la Constitución diga lo que dice Anguita, porque, mire usted, si así fuera, habría que cambiarla», solía replicarse desde los dos partidos españoles mayoritarios, el PSOE y el PP. Y, efectivamente, la cambiaron; el PSOE y el PP lo hicieron de común acuerdo (316 votos a favor y 5 en contra), a petición del Eurogrupo, un memorable mes de agosto de 2011. Y, en efecto, la modificaron precisamente para blindar la salvaje soberanía de los mercados sobre el poder legislativo.

Respecto a qué puede tener que ver todo esto que venimos diciendo con aquello que se llamó «socialismo real» hay que decir que mucho, siempre y cuando se deshagan algunos espejismos. Por ejemplo: siempre y cuando no llamemos «socialismo real» solo a lo que se dio en aquellos países que lograron resistir algo de tiempo (entre cinco y setenta años) la agresión imperialista, sino también a todos los proyectos socialistas, comunistas o anarquistas que fueron derrotados mediante golpes de Estado, invasiones militares, bloqueos económicos, etc. El que los países socialistas no hayan sido democráticos puede significar tan solo

que no hay ningún país en guerra que pueda permitirse el lujo de la democracia y este es el motivo por el que pensadores como Althusser o Gramsci siempre defendieron el concepto de «dictadura del proletariado». De hecho, los que intentaron llegar al socialismo por vía democrática y mantener la democracia, sucumbieron bien pronto a invasiones o golpes militares. Desdichadamente, es preciso reconocer de una vez que el siglo XX jamás dejó a los socialistas la posibilidad de elegir entre un Allende o un Fidel Castro. Era o Castro vivo, o Allende muerto. Así fue la cruda realidad.

El socialismo real nunca ha sido democrático. Lo que no se dice tanto es que, siempre que lo fue o intentó serlo, el capital logró acabar con el socialismo, sencillamente, suprimiendo la democracia. Es esa curiosa forma por la que el capitalismo —al contrario que el socialismo— siempre ha sido compatible con la democracia. Bajo el capitalismo, los comunistas tuvieron y tienen derecho a presentarse a las elecciones. A ganarlas no, porque siempre que eso ocurrió o estuvo a punto de ocurrir, entonces se acabó con la democracia, las elecciones y los derechos. Cuando se habla del «socialismo real» del siglo XX, se ponen como ejemplo cinco o seis dictaduras. Los que no se mencionan son los veinte o veinticinco casos en que las democracias socialistas pagaron con golpes de Estado, guerras, bloqueos o invasiones, torturas y desapariciones la osadía de pretender ser socialistas y democracias al mismo tiempo (en Fernández Liria *et al.*, 2009: 201, ofrecemos una extensa lista de casos que jalonaron el siglo XX). Citemos aquí una relación muy sucinta (es muy importante para lo que estamos argumentando advertir que la lista se refiere a golpes e invasiones *contra resultados electorales «indeseables»*, y no, sencillamente, a golpes «en general»): España, 1936: Chile, 1973; Guatemala, 1944-1954 (32 intentos de golpe y, finalmente, una invasión); Indonesia, 1965; Brasil, 1964; Irán, 1953; República Dominicana, 1963; Haití, 1990; Haití, 2004; Colombia,

1985-1994 (el caso de la Unión Patriótica ha sido reconocido por Naciones Unidas como «genocidio político»: se asesinó a todos los opositores que podían ganar las elecciones); Bolivia, 1980; Nicaragua, 1979-1990; Rusia. 1993: Venezuela, 1935; Venezuela, 2002; Honduras, 1963; Honduras, 2009; Grecia, 1967; a todo ello habría que sumar la actividad terrorista de la red Gladio que desestabilizó Europa para conjurar la posibilidad de una victoria electoral comunista en Italia y los países mediterráneos en general; habría que preguntarse por la dimisión de Oscar Lafontaine en Alemania, 1998; y, más recientemente, por lo que el premio Nobel de economía Paul Krugman ha calificado de «golpe de estado financiero» en Grecia, 2015.

Ni para Gramsci, que vivió una época muy convulsa, ni para Althusser, ya con la perspectiva de los años setenta y ochenta, sería ni mucho menos evidente que la historia del siglo XX demostrara que el socialismo fuera incompatible con la democracia. Lo que, en todo caso, acreditó es que el socialismo democrático no tenía fuerza para oponer resistencia a las invasiones, las guerras y los golpes de Estado. Se trata de asuntos bien distintos. Que cada cual se pregunte por qué se empeña en no distinguirlos. Y eso que existe la posibilidad de defender lo mismo sin mentir, pues podría argüirse que el socialismo siempre será *esencialmente* dictatorial porque es *esencialmente* inevitable que entre en guerra con los poderes económicos que dominan el planeta y, por tanto, nunca se podrá permitir el lujo de la democracia. De hecho, por ahí iban los tiros del viejo concepto de «dictadura del proletariado», que ahora resulta quizá tan extraño que Gramsci o Althusser nunca dejaran de defender Pero si se plantean las cosas así, la tesis fuerte que se está defendiendo es la de que el socialismo democrático no es una buena idea para ganar guerras; y eso es todo. Y hay que decir que a este respecto, en efecto, sí que hacen falta grandes ideas muy imaginativas (y no para imaginar cosas mejores que la democracia parlamentaria o la separación de po-

deres). Los comunistas nunca encontraron la fórmula por la que sería posible conservar la democracia y las libertades estando en guerra. Hay que decir que bajo el capitalismo tampoco fue en absoluto distinto (Inglaterra, por ejemplo, fue básicamente socialista durante toda la Segunda Guerra Mundial). Pero cuando el capitalismo va ganando (y siempre lo ha hecho), puede disimular un poco. Seguramente, al socialismo le pasaría lo mismo, aunque nunca ha ido ganando.

Planteemos tan solo un dilema, a modo de ejemplo. Tras la crisis de 2008, se habló mucho de juzgar a los poderes financieros, empezando por las agencias de evaluación de la deuda. No cabe duda de que estas instituciones están jugando con el destino de la población mundial para hacer sus propios negocios privados. Ahora bien, estas iniciativas, si quieren ser tomadas en serio, tendrían que enfrentarse tarde o temprano a un serio dilema. Resulta absolutamente ingenuo creer que los poderes económicos van a doblegarse a la autoridad del poder judicial, cuando no lo hacen ni ante el poder ejecutivo ni ante el poder legislativo. Sin asegurarse el monopolio del ejercicio de la violencia, la democracia no tiene ninguna posibilidad de hacerse oír Cómo hacer que esto sea posible sí que es un problema difícil de resolver. Y para ello sí que hacen falta buenas ideas, no para inventar el comunismo.

Porque lo que habría que inventar respecto a lo que se llama o se llamó «comunismo» se puede explicitar con bastante precisión. Hoy en día, cabría definir un Estado comunista como un Estado democrático en el que los derechos civiles, políticos y sociales básicos no dependan del *impulso político* de un eventual *gobierno* comunista, sino que se hallen consagrados como tales derechos fundamentales y amparados (con carácter incondicional) por las correspondientes instituciones de garantía. Ahora bien, esta definición es perfectamente compatible con el concepto de «república» defendido por el ala derrotada de la Revolución fran-

cesa (Gauthier, 2014). Antoni Doménech ha hablado en ocasiones del comunismo «pantópico» trazando una línea de continuidad entre Espartaco, Müntzer y Robespierre (tras cinco siglos de revueltas campesinas en defensa de las tierras comunales europeas), y dejando muy claro que el trasfondo social del jacobinismo planteó muy explícitamente la cuestión de los medios de producción como condición de la ciudadanía.

En resumen, la mala noticia que nos trajo Marx no fue que la Ilustración fuera un epifenómeno burgués, de modo que el orden constitucional de las democracias parlamentarias sería un espejismo capitalista. La verdadera mala noticia fue que ese orden constitucional era, al mismo tiempo, irrenunciable e impracticable bajo condiciones capitalistas.

Para concluir, un texto de Marx

El problema es cómo se cuentan las cosas. Al escuchar a muchos intelectuales europeos y españoles (a los que Gramsci habría llamado «tradicionales» por su funcionalidad con la ideología de la clase dominante), uno tiene la impresión de que las cosas son más o menos así: teníamos —no se sabe por qué— las —siempre imperfectas, pero siempre reformables— condiciones de la ciudadanía, y entonces llegaron los comunistas y propusieron un paraíso de perfecciones comunitarias, organizando para ello sangrientas revoluciones y acumulando montañas de cadáveres. Y no es que cosas así no se hayan defendido entre las filas comunistas. Pero la realidad es muy distinta. Porque, para empezar —aunque esto es una discusión histórica—, los comunistas fueron los que más lucharon por esos derechos y libertades de la ciudadanía que teníamos no se sabe por qué. Esos derechos y libertades no han llovido del cielo, sino que fueron arrancados a sangre y fuego en una batalla de clases en la que las internacionales comunistas desempeñaron un papel primordial durante dos siglos. La resistencia europea contra el fascismo fue mayoritariamente comunista. Y fueron los comunistas los que derrotaron a Hitler. Sin el comunismo y los comunistas muriendo a carretadas, los derechos y libertades constitucionales en los países capitalistas habrían sido tan inexistentes como están a punto de serlo ahora que los comunistas han perdido la batalla. No se trata de contabilizar los muertos para reclamarlos como propios, sino de no insultar a los muertos contando mentiras históricas. En todo caso, en esto es muy difícil ponerse de acuerdo, y cada uno elige a los historiadores que considera más competentes.

Finalizamos este libro, pues, insistiendo en la posibilidad de una lectura republicana de Marx que podría tener aún mucho camino por delante. Suele discutirse si esta lectura encaja o no con la obra de este pensador. Nosotros hemos intentado demostrar —en un libro por desdicha, como ya se ha indicado, muy voluminoso (Fernández Liria y Alegre, 2010)— que sí. Y si así fuera, habría que comenzar resaltando que para Marx —y contra lo que el marxismo siempre pretendió— el comunismo no era un fin, sino un medio para conseguir otra cosa, algo que, por otra parte, es tan irrenunciable que hasta los mañosos más corruptos de nuestra casta política dicen defenderlo: el orden constitucional del Estado de Derecho. El comunismo no es una idea mejor que el *orden republicano de la ciudadanía*. Es, como hemos dicho, la única manera de lograr que ese orden no sea una farsa. Esta idea de que el comunismo es un medio y no un fin, la expresa Marx con una fórmula muy afortunada en un conocido texto del Libro III de *El capital*.

> El reino de la libertad solo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y la adecuación a finalidades exteriores: con arreglo a la naturaleza de las cosas, por consiguiente, está más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha. Así como el salvaje debe bregar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para conservar y reproducir su vida, también debe hacerlo el civilizado, y lo debe hacer en todas las formas de sociedad y bajo todos los modos de producción posibles. Con su desarrollo se amplía este reino de la necesidad natural, porque se amplían sus necesidades; pero al propio tiempo se amplían las fuerzas productivas que las satisfacen. La libertad en este terreno solo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente ese metabolismo suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su control colectivo, en vez de ser dominados por él como por un poder ciego, que lo lleven a cabo con el mínimo empleo de fuerzas y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana. *Pero este siempre sigue siendo un reino de la necesidad*. Allende el mismo empieza el desarrollo de las fuerzas humanas, considerado como un fin en sí mismo, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo solo puede florecer sobre aquel reino de la necesidad como su base. La reducción de la jornada laboral es la condición básica (Marx, 1990:1.044).

En este texto, el comunismo se plantea inequívocamente como una opción interna al orden de la necesidad. Aunque, eso sí, como una condición imprescindible para el «reino de la libertad»,

un reino en el que sea posible «el desarrollo de las fuerzas humanas, considerado como un fin en sí mismo». El capitalismo no puede reducir la jornada laboral. No puede generar ocio más que bajo la forma bastarda del paro. No puede hablarse de ciudadanía ni de república bajo condiciones capitalistas. El comunismo, plantea Marx, es una modificación estructural fundamental en el reino de la necesidad, una modificación capaz de hacer que el desarrollo técnico e industrial produzca ocio y tiempo libre. El comunismo es, como planteó Paul Lafargue, el yerno de Marx, el «derecho a la pereza» de la humanidad (Lafargue, 2009), ese derecho sin el cual no puede comenzar un reino de la libertad. Es, en este sentido, un mero medio para generar tiempo libre para la república. Y, como dice Marx, es ahí y solo ahí donde comienza el «verdadero reino de la libertad»; eso, precisamente, que hemos estado identificando con la vida republicana.

En la historia del marxismo muchas veces se lamentó —es verdad que Althusser y Gramsci nunca lo hicieron— que Marx no escribiera un libro titulado «El comunismo», en el que nos explicara cómo tenía que ser la sociedad a la que debíamos aspirar. Algunos pensamos que si Marx no lo hizo fue porque no era un profeta que pretendiera crear una nueva religión, sino un pensador consecuente con las grandes conquistas de la Ilustración. Para él, ese famoso libro había sido ya escrito por la larga tradición del pensamiento republicano, desde Cicerón hasta Kant, pasando por Locke, Rousseau, Montesquieu o Robespierre. La obra de Marx se tituló, en cambio, *El capital*, porque lo que se trataba de demostrar era que el capitalismo es incompatible con la posibilidad misma de la república.

El éxito de la burguesía fue, como han demostrado Doménech y Gauthier, la derrota de la Ilustración. Para ver triunfar la Ilustración habrá que esperar a una hipotética victoria anticapitalista. Lo que nos hace falta no es la superación de lo moderno, la posmodernidad, y mucho menos un comunismo que venga a

crear un «hombre nuevo» y una sociedad inesperada más allá de todo lo previsto. Lo que precisamos es más modernidad, la modernidad misma, la modernidad al fin. En suma: la modernidad que fue derrotada cuando triunfó la burguesía.

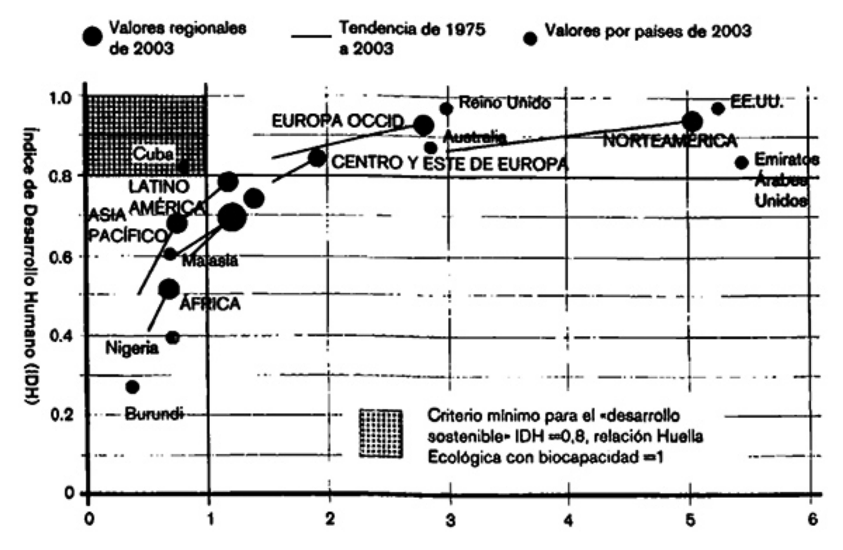
El capitalismo ha generado un progreso tecnológico impresionante (y en cierto modo suicida), pero ha ahogado por completo la posibilidad de un progreso republicano. Y, sin embargo, tenemos muchas pruebas de que ese verdadero progreso, tal y como lo concibió la Ilustración, es posible. El género humano ya ha progresado mucho hacia lo mejor (véase Fernández Liria, 2012). No solo la técnica progresa hacia el infinito o la destrucción. La ciencia también progresa hacia la verdad. El derecho progresa hacia la justicia. Por procedimientos científicos, una vez que se ha descubierto, no es posible olvidar el teorema de Pitágoras. Por procedimientos jurídicos —con la Constitución y su referencia a los derechos humanos sobre la mesa—, es imposible arrebatarle el voto a la mujer una vez que se le ha otorgado. O restablecer la esclavitud. Son cosas que para el derecho no tienen vuelta atrás. Se pueden destruir los derechos de la ciudadanía, pero es muy difícil no saber entonces lo que se está retrocediendo en derecho. La humanidad ha progresado de forma inequívoca en aspectos muy importantes que han quedado incrustados en la condición de la ciudadanía. Hay victorias que quizá sean parciales o socialmente precarias, pero que son racionalmente irrenunciables y señalan un camino inequívoco para una ilustración de la humanidad. Hemos prohibido la esclavitud, aunque no la hayamos erradicado por completo. En la lucha de las mujeres o de los homosexuales, ha habido victorias inconmensurables que han plantado cara a milenios de tradiciones y costumbres. Por ejemplo, en muchos países el control patriarcal de la virginidad de la mujer con vistas al matrimonio es ya impracticable y delictivo, ha sido prácticamente erradicado. O la estigmatización de los homosexuales. Por muy frágiles, parciales o insatisfactorias

que sean estas victorias, no deben nunca dejar de ser proclamadas como un ensordecedor grito popular de «sí se puede».

El progreso es posible. Ya hemos progresado mucho. Es la prueba de que podemos hacerlo mucho más. Pero hay un terreno en el que no dejamos de retroceder. La ciudadanía no cesa de perder más y más terreno frente a los poderes financieros que dominan este mundo capitalista. El capitalismo ocupa cada vez más espacio en este mundo. De hecho, ya casi no cabe en él, pues está en vías de destruirlo.

¿Cabe el capitalismo en el mundo?

Un ejercicio de reflexión



Forma de vida planetaria (Número de planetas necesarios para mantener el estilo de vida) (Gráfica adaptada de *New Scientist*).

Proponemos, para concluir este libro, un ejercicio de reflexión. Se trata de una gráfica elaborada por el *Global Footprint NetWork* (Universidad de California), bajo la dirección de Mathis Wackernagel, el científico que acuñó el concepto de «huella ecológica». Es bien sencillo. El eje vertical representa el índice de desarrollo humano (IDH), elaborado por las Naciones Unidas para evaluar las condiciones de vida de los ciudadanos tomando como indicadores la esperanza de vida al nacer, el nivel educativo y el PIB per cápita. El Programa de las Naciones Unidas para el De-

sarrollo (PNUD) considera que el IDH es «alto» cuando es igual o superior a 0.8, estableciendo que, en caso contrario, los países no están «suficientemente desarrollados». En el eje horizontal se calcula cuántos planetas Tierra serían necesarios en el caso de que se generalizara a todo el mundo el nivel de consumo de un país dado. Wackernagel y su equipo hicieron los cálculos para 93 países entre 1975 y 2003. Los resultados son estremecedores y sorprendentes. Si, por ejemplo, se llegara a generalizar el estilo de vida de Burundi, nos sobraría aún más de la mitad del planeta. Pero Burundi está muy por debajo del nivel satisfactorio de desarrollo (0,3 de IDH). En cambio, el Reino Unido, por ejemplo, tiene un IDH excelente. El problema es que, para conseguirlo, necesita consumir tantos recursos que, si su estilo de vida se generalizase, harían falta tres planetas Tierra. Estados Unidos tiene también una buena nota en desarrollo humano, pero su «huella ecológica» es tal que serían necesarios más de cinco planetas para generalizar su estilo de vida. Al repasar el resto de los 93 países, se comprende que hay motivos para que el trabajo de Wackernagel se titule *El mundo suspende en desarrollo sostenible*. Como no hay más que un planeta Tierra, es obvio que solo los países que se sitúen en el área coloreada de la gráfica (por encima de un 0,8 en IDH, sin sobrepasar el número 1 de planetas disponibles) tienen un desarrollo sostenible. En los otros tres cuadrantes de la gráfica, nos encontramos con economías sostenibles pero subdesarrolladas, con economías subdesarrolladas e insostenibles y con economías desarrolladas pero insostenibles. Este último es el lugar que ocupamos, el correspondiente a todo el primer mundo, por lo que nunca deberíamos ser un modelo que imitar, al menos para los políticos que quieran conservar el mundo a medio plazo o que no estén dispuestos a defender su derecho (¿quizá racial, divino o histórico?) a vivir indefinidamente muy por encima del resto del mundo.

APÉNDICES

Bibliografía

Althusser, L. (1965), *Pour Marx*, François Maspero, París: [trad. cast: *la revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México D. F., 1967],

—— (1977), *Posiciones*, Anagrama, Barcelona.

—— (1992), *El porvenir es largo*, Destino, Barcelona.

—— y E. Balibar (1965), *Lire «Le capital»*, François Maspero, París [trad. cast.: *Para leer «El capital»*, Siglo XXI, México D. F., 1969].

Anders, G. (2001), *Nosotros, los hijos de Eichmann. Carta abierta a Klaus Eichmann*. Paidós, Barcelona.

—— (2002), *Más allá de los límites de la conciencia*, Paidós, Barcelona.

Anderson, P. (2012), *El nuevo viejo mundo*, Akal, Madrid.

Doménech, A. (2003), *El eclipse de la fraternidad*, Crítica, Barcelona.

Engels, F. (1968), *Ausgewählte Schriften*. II, Dietz Verlag, Berlin.

Errejón, I. (2014), «Power is power. Política y guerra», en P. Iglesias (coord.), *Ganar o morir, lecciones políticas en «Juego de tronos»*, Akal, Madrid.

Fernández Liria, C. (2008), «¿Quién cabe en el mundo?», *Diario Público*, 22 de enero.

—— (2011), *¿Para qué servimos los filósofos?*, La Catarata, Madrid.

—— (2015), «La carta que nos queda: republicanizar el populismo», *Eldiario.es*, 16 de abril.

—— et al (2009), *Educación para la Ciudadanía. Democracia, capitalismo y Estado de Derecho*, Akal, Madrid.

—— y L. Alegre (2010), *El orden de «El capital». Por qué seguir leyendo a Marx*, Akal, Madrid.

Garzón, A. (2014), *La Tercera República. Construyamos ya la sociedad de futuro que necesita España*, Península, Barcelona.

Gauthier, F. (2014), «La importancia de saber por qué la Revolución francesa no fue una "revolución burguesa"», *Sin Permiso*, 19 de julio.

Godelier, M. (1984), *L'idéel et le matériel*, Arthème Fayard. París (trad. cast.: *Lo ideal y lo material*, Taurus, Madrid, 1989).

Gramsci, A. (2000), *Cuadernos de la cárcel*, Era/Universidad Autónoma de Puebla. México. 6 vols.

Iglesias, P. (2014), «Boxeo y ajedrez entre espadas y sombras», en P. Iglesias (coord.), *Ganar o morir, lecciones políticas en «Juego de tronos»*, Akal, Madrid.

Klein, N. (2007), *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*, Paidós, Barcelona.

Lafargue, P. (2009), *El derecho a la pereza*, Fundamentos, Madrid.

Lévi-Strauss, C. (1958), *Anthropologie structurale*. Plon, París [trad. cast.: *Antropología estructural*. Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1968].

Laval, C. y P. Dardot (2013), *La nueva razón del mundo*, Gedisa, Barcelona.

Lobo, R. (2001), «La fiebre del coltan», *El País, 2* de septiembre.

Marx, K. (1877), «Marx al director de *Otiechéstvennie Zapiski* ("El Memorial de la Patria")», en Karl Marx y Friedrich Engels, *Correspondencia*, tomo III, selección del Instituto Marx-Engels-Lenin, Leningrado (1.ª ed. alemana, 1934).

——— (1971), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, trad. de Pedro Scaron, Siglo XXI, México D. F., 2 vols.

——— (1987), «Glosas marginales al *Tratado de economía política* de Adolph Wagner», en *Escritos económicos menores*, Fondo de Cultura Económica, México D. F.

——— (1989), *Contribución a la crítica de la economía política*, Editorial Progreso, Moscú.

——— (1990), *El capital*, Libro III, vol. 8, Siglo XXI, México D. F.

MEGA y MEW: estas siglas remiten a las obras completas de Marx y Engels, según las ediciones canónicas en las que suelen ser citadas: *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA) o *Marx-Engels-Werke* (MEW).

Meadows, D. (1989), «Es ist bereits zu spät» (entrevista), *Der Spiegel*, n.º 29.

Mouffe, C. (2015), «Hay una necesaria dimensión populista en democracia», *El País*, 19 de abril.

Negri, T. y M. Hardt (2002), *Imperio*, Paidós, Barcelona.

Nordhoff, C. y J. N. May (1936), *Rebelión a bordo. Trilogía del Bounty*, Molino, Barcelona.

Roudinesco, E. (1995), *Jacques Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, Anagrama, Barcelona.

Sánchez Ferlosio, R. (1986), *Mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado*. Alianza, Madrid.

Saussure, F. (1978), *Cours de linguistique générale*, Payothèque, Paris [trad. cast.: *Curso de lingüística general*, Planeta-De Agostini. Barcelona, 1993].

Villacañas, J. L. (2015), «La semántica de la crisis», *Diario levante, 7* de abril.

Noticias de periódico citadas, por orden de aparición:

15-05-2015, *eldiario.es*

28-04-2015, *eldiario.es*

2-09-2001, *El País*

CRONOLOGÍA

Gramsci	Contexto histórico y cultural
1891. Antonio Gramsci nace en Cerdeña.	
	1899. Comienza la segunda guerra Bóer en Suráfrica, el primer gran conflicto internacional que inaugura el siglo XX (1899-1902).
	1900. Muere Friedrich Nietzsche.
1911. Consigue (en la misma convocatoria que Palmiro Togliatti) una beca para estudiar en la Universidad de Turín.	
	1914-1918. Primera Guerra Mundial.
1915. Acaba la universidad poco antes de que Italia entre en la Primera Guerra Mundial.	
1916-1918. Redactor en la publicación *El Grito del Pueblo*.	**1916**. Publicación del *Curso de lingüística general* de Ferdinand de Saussure.
	1917. El zar de Rusia es derrotado.

Gramsci	Althusser	Contexto histórico y cultural
	1918. Nace en Birmandreis (Argelia francesa).	**1918**. Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente*.
1919. Crea junto a To-		

gliatti, Angelo Tasca y Umberto Terracini la revista *Ordine Nuovo*.	
1921. Gramsci pasa a formar parte del comité central del recién creado Partido Comunista de Italia (PCI). Dirige la revista *Ordine Nuovo*.	**1921**. Se publica el *Tractatus logico-philosophicus de Wittgenstein*.
1922. Viaja a Rusia para participar en el ejecutivo de la Internacional Comunista. Conoce a Julia Schucht, con quien se casará un año más tarde y quien será la madre de sus dos hijos.	
1923. Mussolini detiene a la cúpula del PCI y Gramsci pasa a ser el máximo dirigente del mismo en libertad. Se instala en Viena.	
	1924. Thomas Mann, *La montaña mágica*.
1926. Es detenido en Italia por el régimen fascista de Mussolini.	
	1927. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*.
1928. En la cárcel, comienza la escritura de sus *Cuadernos de la cárcel*.	
1929. Su salud va empeorando. Al mal de Pott, se unen la tuberculosis y la arteriesclerosis. A pesar	**1929**. Crash del 29. Nace Habermas.

de las presiones internacionales, el régimen fascista impide que Gramsci reciba la atención sanitaria necesaria.		
	1930. Abandona Argelia y se instala en París.	
		1934. Hitler se otorga el título de Führer.
		1935. Leyes de Núremberg.
1937. Gramsci consigue la libertad, pero ya está gravísimo en el hospital. El 27 de abril muere de hemorragia cerebral.		

Althusser	**Contexto histórico y cultural**
	1938. Muere Edmund Husserl.
	1939-1945. Segunda Guerra Mundial.
1940. Cae prisionero del Ejército Alemán en Vannes. Pasa cinco años recluso en un campo de prisioneros de guerra.	
1945. Ingresa en la Escuela Normal Superior de París.	
1947. Se le diagnostica una psicosis maníaco-depresiva y se produce el primero de una larga serie de ingresos en hospitales psiquiátricos.	
	1958. Claude Lévi-Strauss publica su *Antropología estructural*.
	1961. Construcción del Muro de Berlín. Michel Foucault publica *Historia de la locura*.

	1962. Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones Científicas*.
	1964-1975. Guerra de Vietnam.
1965. Seminario «Lire *Le Capital*», en el que participaron Althusser, Balibar, Godelier, Ranciére, Establet y Macherey. Althusser publica *Pour Marx*.	
	1969. El Apolo XI llega a la Luna
	1972. Dennis Meadows publica *Los límites del crecimiento*, pistoletazo de salida del ecologismo político.
	1975. *Vigilar y castigar*, de Michael Foucault.
1980. Estrangula a su mujer en una crisis maníaca-depresiva. El juez archiva las diligencias ante las evidencias de que el asesinato ha sido cometido en un acto de locura.	
	1981. Teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas.
	1986. Accidente nuclear de Chernóbil.
	1989. Caída del Muro de Berlín.
1990. Fallece	
1992. Se publica su autobiografía *El porvenir es largo*.	

ÍNDICE